Th. U.
157 g
II, 1

Frank, Franz Herm. Reinh.

(Systemat. Theologie)

V. II. System d. christl. Wahrheit
1. Hälfte

<36616482540013

<36616482540013

Bayer. Staatsbibliothek

SYSTEM

DER

CHRISTLICHEN WAHRHEIT

VON

DR. FR. H. R. FRANK,
GEHEIMRATH, O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN ERLANGEN.

ERSTE HÄLFTE.

ZWEITE VERBESSERTE AUFLAGE.

ERLANGEN.
VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.
1885.

Wb 15 7/49

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Wenngleich die Erweiterung, welche in dieser neuen Auflage — die des zweiten Bandes soll demnächst folgen — das System der christlichen Wahrheit erfahren hat, an Umfang hinter jener des Systems der Gewissheit zurückbleibt, so wird man doch hoffe ich an keiner Stelle vermissen dass ich mit den jüngsten Entwickelungen und Gestaltungen der systematischen Theologie Fühlung behalten habe. Auch an solchen Stellen ist Dies der Fall, wo ich darauf verzichtete ausdrücklich Bezug zu nehmen. Und Billigung dürfte es finden, dass wo sichs um principielle Gegensätze handelt nicht immer wieder die im Einzelnen daraus erwachsenden Differenzen zur Sprache kommen.

Nach Lage der Dinge war es unvermeidlich, dass die Bezugnahme am Häufigsten dem neuauftauchenden Rationalismus galt. Möglich, dass hierbei auch diesmal ab und zu ein scharfes Wort gefallen ist Herr Kol-

lege Herrmann in Marburg hat diesen „Zorn“ aus der Unruhe erklärt, worin die steigende Theilnahmlosigkeit, der die „scholastischen Bestrebungen“ begegnen, mich versetzt habe; wie ja darüber geklagt werde, dass meine Bücher nicht den wünschenswerthen Leserkreis fänden. Es wird sich mit den Motiven doch wohl etwas anders verhalten. Ich bin nicht unbescheiden genug, die Theilnahme an meinen literarischen Arbeiten zu vermissen, nachdem nicht bloss das erste meiner systematischen Werke, sondern auch, wenige Jahre nach Vollendung, die Dogmatik neuzubearbeiten und hinauszugeben war. Wollte zudem Herr Kollege Herrmann eine Reise von Marburg nach Göttingen und von da über Leipzig und Erlangen zurückmachen, so würde er finden, dass die Abwendung von unsern „scholastischen Bestrebungen“ doch noch nicht so weit vorgeschritten ist, als der Wunsch seines Herzens sie aus der Ferne ihm erscheinen liess.

Freilich was noch nicht ist kann kommen. Vielleicht werden wieder einmal die Wasser des Rationalismus — selbstverständlich andersgeartet als ehedem — die Kirche überfluthen und versanden. Wenn dann in Erfüllung ginge was Herr Professor Herrmann im pro-

phetischen Perfectum gesehen, die Verödung der Hörsäle in denen evangelisch-kirchliche Theologie getrieben wird, so möchte ichs mit dem alten Georg Christian Knapp halten, der sich Dessen als einer Gebetserhörung freute, wenn ihm Gott auch nur einen einzigen Zuhörer zuführte der sein Evangelium lieb hätte. Das würde uns Gott, wenn wirs erleben, wohl auch schenken, und solchen Einzelnen würde dann die Hoffnung der Zukunft gehören. Oder vielmehr, wenn von den Kathedern und Kanzeln herab die neue Weisheit lähmend und ertödtend sich auf die Gemeinden gelegt hätte, dann würden nicht zunächst aus theologischen und gelehrten Kreisen, sondern inmitten schlichter Laien, auf einsamen Dörfern und Weilern, wie ehedem Häuflein von Gläubigen sich bilden und zusammenthun, pietistisch vielleicht und mit all den Mängeln behaftet wie sie Ritschl uns jüngst so meisterlich geschildert hat, aber ausgerüstet zugleich mit einigem evangelischen Leben und vermöge dieses Lebens vordringend zu neuem Sieg, auch in der Theologie.

Indessen soweit sind wir dermalen noch nicht, und so lange Gott uns die Kraft fristet wollen wir auf dem Plane stehen und der Waffen gebrauchen.

Hat doch dieser Kampf neben der ernsten auch seine heitere Seite. Dahin rechne ich namentlich die Berufung der Gegner auf die Reformation, auf Luther, auf die Augustana, sowie die Mahnung, von den „scholastischen Bestrebungen" auf „die in der Reformation entsprungene Methode der Theologie" zurückzugreifen. Wie weit solche Weisheitssprüche es bringen, kann man vergnüglich abwarten; wenngleich mit hoher Emphase und mit aufrichtigster Selbstverblendung vorgetragen, haben sie doch dünkt mich kurze Beine.

Für das vom Herrn Stadtvikar Böckh in Augsburg hergestellte zwiefache Register werden ohne Zweifel die Leser mit mir ihm dankbar sein.

Erlangen, den 13. Juni 1885.

Dr. Frank.

Inhalt.

Seite

Die Aufgabe.

§. 1. Die Darstellung des Systems der christlichen Wahrheit ist die zweite Aufgabe der systematischen Theologie 1

§. 2. Die christliche Wahrheit participirt formell an dem Begriff der Wahrheit schlechthin 11

§. 3. Die christliche Wahrheit unterscheidet sich materiell von anderen, natürlichen Wahrheiten, insbesondere von der philosophischen . 25

§. 4. Die christliche Wahrheit ist der Complex aller der Realitäten, welche als auf die Herstellung einer Menschheit Gottes bezüglich von dem Christen erkannt werden 44

§. 5 Die Wahrheitserkenntniss, deren Ausdruck das System der christlichen Wahrheit, ist individuell nur indem generell begründet 55

§. 6. Indem generell begründet zugleich confessionell bedingt . . 66

§. 7. Die Principien des Systems der christlichen Wahrheit: das Realprincip und das Erkenntnissprincip 78

§. 8. Das System der christlichen Wahrheit zerfällt gemäss der Beziehung auf das Werden der Menschheit Gottes in drei Haupttheile: das Princip des Werdens, der Vollzug des Werdens, das Ziel des Werdens 94

Erster Theil.

Das Princip des Werdens.

§. 9 Die dogmatische Aussage über das Princip des Werdens enthält in sich die Gesammtheit aller der Momente, welche dem

Seite

Gläubigen von Gott als der obersten Causalität der jeweils realisirten Menschheit Gottes innegeworden sind 102

Erster Abschnitt.

Das Wesen Gottes.

§. 10. Die Absolutheit Gottes 110

§. 11. Das zwiefache Wesensmoment des Absoluten: die schlechthinige Einheit und die schlechthinige Fülle aller Realität . . 121

Zweiter Abschnitt.

Die Persönlichkeit Gottes.

§. 12. Gott ist weil absoluten Wesens darum absolute Persönlichkeit 135

§. 13. Indem absolute Persönlichkeit ist Gott Geist schlechthin und Leben schlechthin 144

Dritter Abschnitt.

Die Dreieinigkeit Gottes.

§. 14. Die absolute Persönlichkeit Gottes ist als solche die dreieinige und der dreieinige Gott ist als dieser die absolute Persönlichkeit 151

§. 15. Die dreifache Ichsetzung ist die Selbstsetzung des Einen dadurch schlechthin persönlichen Gottes 159

§. 16. Gott als der absolute persönliche indem dreieinige ist in sich der schlechthin Gute und die schlechthinige Liebe 210

Vierter Abschnitt.

Die Eigenschaften Gottes.

§. 17. Begriff der göttlichen Eigenschaften nach ihrer Mehrheit und Geschiedenheit wie nach der sie befassenden Einheit . . . 221

§. 18. Gottes absolutes Wesen in Relation zur Welt 233
- Unendlichkeit 235
- Ewigkeit und Allgegenwart 238
- Unveränderlichkeit 243
- Allmacht 249

§. 19. Gottes persönliches indem dreieiniges Wesen in Relation zur Welt 254
- Allwissenheit und Allweisheit 256
- Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit 269
- Seligkeit und freie Liebe 278

Seite

Zweiter Theil.

Der Vollzug des Werdens.

§. 20. Werdeprincip ist Gott nur indem ein Werden von ihm ausgegangen, welches die Menschheit Gottes zum Gegenstande hat und sich in die Generation, Degeneration und Regeneration gliedert, so zwar dass die ewige Idee des Werdens, die Schöpfungs- und die Erlösungsidee, jenem voransteht . . . 286

Erster Abschnitt.

Die Generation.

§. 21. Die Generation ist die zeitliche Verwirklichung der ewigen Schöpfungsidee. Schöpfung aus Nichts, am Anfang; Wesen der Welt als durch den Sohn geschaffener; Zeit und Raum im Verhältniss zu Gott; keine Veränderung in Gott 314

§. 22. Die untermenschliche materielle und die übermenschliche Geister-Welt als für den Menschen und zwar den Menschen Gottes seiende . 342

§. 23. Der als Ziel und Centrum der materiellen und der Geister-Welt geschaffene Mensch, geistleibliches Ebenbild Gottes, mit der Fähigkeit der Selbstentscheidung für oder wider Gott . 362

§. 24. Die Welterhaltung nebst Concursus, die Weltregierung nebst Providenz; Traducianismus; natürliche Offenbarung 390

Zweiter Abschnitt.

Die Degeneration.

§. 25. Der Eintritt der Sünde in die Welt als freie That der persönlichen Creatur, von der Geisterwelt aus in die Menschenwelt. Das Wesen der Sünde und die Differenz zwischen satanischer und menschlicher Sünde. Das Verhängniss des Todes und das Verderbniss der physischen Creatur, unter Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses 417

§. 26. Der Fortgang der Sünde und deren Ausgestaltung in der Menschenwelt, unter Wirkung Satans und seiner Engel, von dreifachem Gesichtspunkt aus 449

Seite

dem der nach Massgabe der Schöpfungsordnung auch in der Degeneration sich realisirenden Menschheitsidee: Erbsünde, actuelle und individuelle Sünde, Unfreiheit des natürlichen Willens 455

jenem des Verhältnisses zwischen der sündigen Creatur und dem absoluten Gott: Schuld und Strafe, ohne bloss permissives göttliches Verhalten gegenüber der sich auswirkenden Sünde 475

endlich vom Gesichtspunkte des dem Menschen vermeinten Erlösungsrathschlusses, abgesehen noch von dessen positiver Auswirkung: die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen, insbesondere die auf andauernder innerer und äusserer Selbstbezeugung Gottes beruhenden Thatsachen des Gewissens und der natürlichen Religion 495

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Die Aufgabe.

§. 1. Die Gesammtheit der Realitäten, welche dem Christen auf dem ihm eigenthümlichen Wege sich vergewissert haben und damit seinem Verständniss zugänglich geworden sind, bildet den Inhalt der christlichen Wahrheit. Diese in ihrem Wesen und Zusammenhange zu erkennen und darzulegen, ist die zweite Aufgabe der systematischen Theologie.

1. Mit seiner Wiedergeburt und Bekehrung ist der Christ in eine Welt sonderlicher Art eingetreten, in welcher er sich heimisch fühlt als in seiner eignen. Zwar tragen die Objecte der specifisch christlichen Erfahrung als in den Menschen eingegangene, menschlicherseits begriffene und in menschlichen Ausdruck gefasste, eine Seite an sich, vermöge deren sie auch der natürlichen Erkenntniss zugänglich sind: die gesammte christliche Weltanschauung kann insofern von dem natürlichen Menschen gewusst und beurtheilt, die christliche Glaubenslehre auch von Solchen dargestellt werden welche dem christlichen Glauben fern stehen. Aber die Erfahrung, welche wie überall so auch hier dem Erkenntnissprocess zu Grunde liegt, die Erfahrung, durch welche man hier jene Objecte der christlichen Weltanschauung in sich aufnimmt, ist eine andere als die christliche, nämlich aus dem natürlichen Contact des Menschen mit den scheinbar und auch wirklich natürlichen Objecten hervorgegangen, darum sich einordnend in die sonstige natürliche Erfahrung und von ihr die obersten Principien der Beurtheilung empfangend. Der natürliche Mensch sucht indem er diese Erfahrung an den geistlichen Objecten macht nach Wahrheit, wie allenthalben wo ihm Erfahrung zu Theil wird, und Niemand, auch wenn er des Glaubens baar ist, schreibt eine Glaubenslehre, ohne nach der Wahrheit zu spähen die in diesem

Glauben enthalten oder hinter ihm verborgen ist. Er reducirt die Welt des Glaubens, gemäss Dem wie sie ihm kund geworden ist, auf die Welt der natürlichen Erfahrung und auf deren von ihm erkannte Principien, und hiernach bestimmt sich ihm das Mass der Wahrheit die er in jener Welt findet oder nicht findet. So bleibt der natürliche Mensch, auch wenn er die Objecte des Glaubens in seinen Bereich zieht, stets innerhalb der ihm eigenen Welt, ohne in jener andern seinen Standort zu nehmen und seine Heimath zu gewinnen. Dahingegen weiss sich der Christ in der Welt des Glaubens als in seiner eignen. Ein Stück, ein Glied, ein Organ jener Welt und ihres Organismus geworden und dadurch ihrer als einer Realität gewiss geworden, lebt er ausheimisch in dem Gedinge der natürlichen Welt, und was dieser Welt Realität, Bestand und Bedeutung giebt, Das liegt für ihn jenseits derselben, in dem Himmel der über dem irdischen sich wölbt, in der neuen Erde worein die alte sich verklärt, in den geistlichen Kräften welche die natürlichen durchdringen und bemeistern, in der deuteroadamischen Menschheit die aus der adamischen geboren wird. Das Jenseitige ist zugleich ein Diesseitiges, so gewiss der Christ als diesseitiger in dem Jenseitigen wohnt, er in diesem weil dieses in ihm; und unter die jenseitigen Realitäten als immanent gewordene und werdende subsumirt sich ihm alles Diesseitige, als dadurch ebenfalls reales und nur in solchem Zusammenhang reales. Die Gesammtheit dieser Realitäten, wie sie in ihrer Thatsächlichkeit dem Christen als solchem kund und gewiss geworden, bildet den Inhalt der christlichen Wahrheit.

2. Man muss in der christlichen Wahrheit stehen, um sie zu erkennen. Eine Gleichartigkeit zwischen Object und Subject, wie immer sie beschaffen sei, wird von dem Erkenntnissprocess vorausgesetzt. Sie wird unwillkürlich angenommen auch von Denen, welche ohne in der christlichen Wahrheit zu stehen sie zum Objecte ihrer Erkenntniss machen. Ihrer Gleichartigkeit mit den Objecten der natürlichen Welt in der sie leben bewusst, wäre es auch nur instinctiver Weise, setzen sie ohne Weiteres voraus, und können gar nicht anders, dass die Objecte der geistlichen Welt die ihrer natürlichen Erfahrung sich darbieten jenen der

natürlichen Welt homogen seien: auf Grund solcher Voraussetzung gehen sie an die Erkenntniss, und dem Irrthum jener entspricht die Fehlsamkeit dieser. Hierüber nun sind wir durch das System der christlichen Gewissheit verständigt worden. Wir sahen dort, auf welchem Wege es zu einer thatsächlichen, nicht bloss willkürlich vorausgesetzten, Gleichartigkeit zwischen dem Subject und der Welt der geistlichen Realitäten komme und welchen Weg der Process ihrer Vergewisserung durchlaufe. Aber bedarf es denn, nachdem dies geschehen, für die christliche Erkenntniss noch eines Systems der christlichen Wahrheit? und ist es möglich, dieses als ein sonderliches neben jenem der christlichen Gewissheit hinzustellen? Wenn man diese Frage verneint hat von dem Gesichtspunkte aus, dass doch die darzustellende Wahrheit die Heilswahrheit sei, mithin die in das christliche Bewusstsein eingegangene, es constituirende, so haben wir in dem System der christlichen Gewissheit (I, 39) diesen Einwurf soweit beleuchtet, dass ein weiteres Wort darüber kaum erforderlich sein dürfte. Es ist eine principielle, aus schlechten philosophischen Voraussetzungen auf das christliche Gebiet hereingekommene Verschrobenheit zu behaupten, dass der Charakter der Heilswahrheit, welche wir dem christlichen Bewusstsein entnehmen, die Darstellung ihres objectiven Zusammenhanges ausschliesse; oder dass der Eintritt der Wiedergeburt, das Werden einer Menschheit Gottes weniger aus Ursachen sich erklären lasse als irgend ein andrer empirischer Vorgang. Dergleichen Dualismus trägt von vornherein den Keim des Todes in sich und hängt zusammen mit einer Stellung zur christlichen Wahrheit welche dem Glauben widerspricht. Lassen wir also diesen Dualismus auf sich beruhen und gehen von der hier nicht erst zu begründenden Voraussetzung aus, dass jedweder Erfahrungsinhalt, wie verschieden derselbe auch sei, Gegenstand der Erkenntniss, nämlich der bedingenden Kräfte seines Daseins und Soseins, werden kann und soll, so erweist sich die Unterscheidung als vollkommen zulässige, den Thatsachen entsprechende, dass man einmal des Erfahrungsinhaltes als einer Realität sich vergewissere und sodann dem Wesen dieser Realität, den Bedingungen seines Werdens, soweit

als möglich nachforsche. Jenes ist die Voraussetzung von Diesem und würde nur dann als etwas Ueberflüssiges erscheinen, wenn ohne Weiteres und in jeder Beziehung die Realität feststünde. Bei dem gemeinen natürlichen Urtheil ist Dies denn auch der Fall und es fällt ihm daher nicht ein, bei der Erforschung der Ursachen erst die Vorfrage zu thun, ob die Dinge denen die Erkenntniss gilt auch wirklich existiren. Aber wenn auf natürlichem Gebiete der Fall eintritt, dass man an der objectiven Realität des Erfahrungsinhaltes zweifelt — und es sind doch in der That keine geistig verwahrlosten, sondern recht scharfsinnige Leute gewesen welche daran zweifelten — so wird sich auch sofort das Interesse geltend machen, der objectiven Realitäten als solcher wieder gewiss zu werden. Erst nachdem dies gelungen, kann man darnach wieder mit ungebrochener Zuversicht der Erkenntniss der Erfahrungsobjecte als wirklich existirender sich zuwenden. Aber auch wenn jener Process der objectiven Vergewisserung sich nicht hätte vollziehen lassen und das Subject wäre vermöge irrender Gewissheit in dem Wahne befangen, die scheinbar objective Welt als bloss subjective Erscheinung, als Product der subjectiven Thätigkeit ansehen zu sollen, so würde auf jenen Process irregehender Vergewisserung nun ein anderer, nämlich der der Wahrheitserkenntniss, folgen: insoferne sichs früge, wie und durch welche Thätigkeit das Subject dazu komme, diese scheinbar reale Welt sich erscheinen zu lassen, wie sich hierbei die Wahrheit — die subjective — von dem Schein, dem unwahren Schein, unterscheide, welches das Wesen und der Wesenzusammenhang innerhalb jener nothwendig erscheinenden Welt sei. Sehen wir aber ab von jenen Grundfragen der Erkenntniss und halten uns an das natürliche Urtheil, dem die Gewissheit der objectiven Realität eine unfragliche, instinctiv feststehende ist, so ist auch hier der Fall häufig genug, dass eine neue Realität in den Kreis der Erfahrung eintritt, wo nun Beides nach einander Gegenstand der Untersuchung wird, das Eine, ob wirklich Realität und nicht bloss Schein oder Selbsttäuschung sei was man erfahren, und das Andre, was es mit dieser Realität auf sich habe und wie sie in den Zusammenhang der andern

vorher schon verbürgten Realitäten sich eingliedere. Was nun aber hier, auf dem Gebiete der natürlichen Erfahrung, so oder anders sich nahelegt, die Verschiedenheit der Vergewisserung hinsichtlich des Realen und der darauf sich basirenden Erkenntniss desselben, Das drängt sich innerhalb der geistlichen Welt in ungleich stärkerer Weise umdeswillen auf, weil dieselbe, abgesehen von den natürlich wahrnehmbaren Wirkungen, an sich der natürlichen Erfahrung unzugänglich ist. Dort gilt dem gemeinen Urtheil die Realität der natürlichen Objecte in der Regel als gewisse, jene erstere Aufgabe mithin als eine der Lösung nicht erst bedürftige, obwohl man dieselbe sich allerdings auch stellen kann; hier dagegen, wo es sich zunächst um Entdeckung einer neuen Welt handelt, die in keines natürlichen Menschen Herz gekommen ist, gilt es vor allen Dingen sich der Realität dieser neuerdings in die Erfahrung eingetretenen Welt zu vergewissern, damit alsdann das ihrer gewiss gewordene Subject erkenne, welches das Wesen und der innere Zusammenhang dieser Wirklichkeit sei. Nun ist es ja ohne Zweifel richtig, dass ich keiner Realität vergewissert werden kann ohne irgendwie dieselbe zu erkennen, und hieran haftet wohl am Meisten der Schein, als wäre mit dem System der christlichen Gewissheit schon das System der christlichen Wahrheit vorweggenommen. Ueberall da wo es galt ein Object der geistlichen Welt unter die christliche Gewissheit zu befassen, geschah Dieses in solcher Weise, dass von dem Object gesagt wurde was es um dasselbe sei und als welches es sich dem christlichen Subject verbürge: die meisten Stücke, welche den Inhalt der christlichen Glaubenslehre zu bilden pflegen, sind in solcher Weise Gegenstand der Untersuchung in der Gewissheitslehre geworden. Und wenn insbesondere die sittliche Umwandlung, die in der Wiedergeburt und Bekehrung sich vollzieht, den Ausgangspunct für das Werden der christlichen Gewissheit bildet, so hat man daraus gefolgert, „dass diese eben in der systematischen Durchführung des gesammten christlichen Heilslebens erst zum wissenschaftlichen Ausdruck gelangen könne“. Die letztere Annahme nun hat etwa ebensoviel Werth, wie wenn man behaupten wollte, ein wirkliches Sündenbewusstsein könne

in dem Menschen erst dann erzeugt und die persönliche Sünde ihm erst dann als Thatsache vergewissert werden, nachdem ihm zuvor die Lehre von dem *status institutus* und *destitutus* vorgetragen worden sei. Doch hierüber bedarf es kaum noch einer eingehenden Verständigung. Die Frage nach der christlichen Gewissheit setzt, wie wir uns erinnern, das christliche Subject als gewordenes und daseiendes, als individuelles und als generelles ebenso voraus, wie Dies bei der Frage nach der christlichen Wahrheit und jener nach der christlichen Sittlichkeit der Fall ist. Erst dieses Subject, in welchem das christliche Heilsleben verwirklicht worden ist, giebt sich nun wissenschaftlich darüber Rechenschaft, wie es dazu komme und gekommen sei, die gesammte geistliche Welt der es angehört und in der es sich bewegt als eine reale zu betrachten, und da die Gewissheit nur als subjectiv vermittelte, als Gewissheit des Subjects, existirt, so geht es dabei aus von dem subjectiv gegebenen und subjectiv unmittelbar gewissen Thatbestand der Wiedergeburt und Bekehrung. Es wäre ja auch das Wunderlichste von der Welt, wollte man schliessen: da doch das gesammte christliche Heilsleben erst in der christlichen Ethik zur systematischen Darstellung gelange, so könne auch die christliche Gewissheit, welche auf die Umwandlung unsres gesammten sittlichen Wesens sich gründet, ebenfalls erst dort zu ihrem wissenschaftlichen Ausdruck gelangen — während doch bei dem Christen jene Gewissheit eine die Erkenntniss und die Darstellung der christlichen Wahrheit, der Objecte der geistlichen Welt, stetig begleitende ist, mithin sich auch erklären lassen muss, warum und mit welchem Rechte sie als begleitende da ist. Das Missverständniss, welches hier vorliegt, beruht, wie es scheint, zum guten Theile auf der selbstverständlich unrichtigen Annahme, als sei die christliche Gewissheit von der wir gehandelt haben identisch mit Dem was man *certitudo salutis* nennt, einer Gewissheit, von welcher allerdings, wenn auch nicht allein, in der Ethik die Rede sein muss. Andrerseits aber ist diejenige Wahrheitserkenntniss, ohne welche die christliche Gewissheit allerdings nicht zu Stande kommt, in mehr als Einer Hinsicht verschieden von jener, auf welche es in dem System der

christlichen Wahrheit abgesehen ist. Schon dem systematischen Gange nach Denn dort fragt sichs nach der Weise und nach dem Wege, wie die Realitäten der geistlichen Welt miteinander und nacheinander dazu kommen dem Subjecte als solche zu gelten, so dass nothwendig die Ordnung und die Folge ihres Auf- und Eintretens eine total andere sein muss im Vergleich mit jener, wo das Wesen und das Werden derselben an sich, der objectiv vorhandene Organismus der geistlichen Welt in Frage steht. Lässt sich doch auch sonst eine Phänomenologie der Gewissheit von einer Metaphysik der Wahrheit unterscheiden: wir bedienen uns des Vergleiches selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob Dogmatik auf theologischem Gebiete dasselbe sei wie Metaphysik auf philosophischem, sondern nur analogisch, nämlich insofern auf beiden Seiten das eine Mal Alles bezogen wird auf das Sein und Werden für das Subject, das andere Mal auch das Subject seine Stelle empfängt inmitten des objectiven Zusammenhangs, welcher die jenem offenbar und gewiss gewordenen Momente der Wahrheit unter sich verbindet. Aber auch dem wesentlichen Inhalte nach. Denn eine Realität als solche und in ihren Wirkungen erkennen, insofern ihrer versichert sein, ist doch, wie man aus Beispielen der Naturwissenschaft am Leichtesten entnehmen mag, etwas weit Verschiedenes von der Erkenntniss dieser Realität in ihrem Wesen, in ihren sie constituirenden Factoren, in der Folge ihrer wesentlichen Momente, in ihrem organischen Zusammenhange mit den sonstigen zu demselben Kosmos gehörigen Realitäten. Dass die Sonne am Himmel steht, dass unser Leben von ihrer Wirkung bedingt ist, dass es Farben und Töne giebt u. s. w., Dieses zu wissen und Dessen vergewissert zu sein ist doch wahrlich etwas Anderes als die Erkenntniss, was es um die Sonne, um die Farben und Töne sei. Aber eben an diesen Vergleich mit Objecten der Naturerkenntniss knüpft sich ein andrer Einwand, welcher tiefer als die bisherigen in das Wesen der Sache eingeht und die Schwierigkeit der Auseinanderhaltung des Systems der christlichen Wahrheit und jenes der christlichen Gewissheit am Meisten zum Bewusstsein bringt. Dieser Einwand ist von der physiologischen Sinnenlehre hergenommen. „Man

kann", sagt Carlblom (Zur Lehre von der christlichen Gewissheit, Leipzig 1874, S. 9 ff.), „die Einrichtung und die Beschaffenheit der Organe, insbesondere der beiden höheren Sinne, des Auges und Ohres, sammt deren Funktionen nicht darstellen, ohne rücksichtlich des Auges auf die Gesetze der Lichtbrechung in verschieden gearteten und gestalteten Medien, rücksichtlich des Ohres auf die Gesetze der schallerzeugenden Vibrationen der Körperwelt und ihrer Fortpflanzung einzugehen. Ebenso wird nun die christliche Gewissheitslehre, fussend auf einer gleichsam geistlichen Analyse des hier in Rede stehenden Organs der Wiedergeburt, diese Analyse nicht vollziehen können, ohne die Objecte der Erkenntniss und deren Impulse mit in dieselbe hineinzunehmen. Und zwar ist die Nothwendigkeit solchen Hineinnehmens hier um so evidenter, als die geistlichen Objecte und Impulse nicht wie Licht und Schall gesunde Spiegelungsorgane voraussetzen dürfen, sondern sich dieselben erst schaffen müssen. Wenn aber gefragt wird, wieviel von den Objecten in die leibliche oder geistliche Sinneslehre soll aufgenommen werden, so lässt uns ebenso die naturwissenschaftliche Sinneslehre wie die christliche Gewissheitslehre ohne Antwort". Der Einwand ist ohne Zweifel scheinbar, aber genau besehen beruht er auf einer Verwechselung und trifft daher nicht zum Ziele. Die Parallele zwischen der physiologischen Sinnen- und der christlichen Gewissheitslehre, worauf die Einrede sich stützt, ist eine nur halbwahre und darum irreleitende. Es ist nicht richtig, dass sichs bei der Lehre von der christlichen Gewissheit um nichts Weiteres handelte als um eine „geistliche Sinnenlehre". Das ist ja nur der Anfang desjenigen Lehrganzen, in welchem der allmähliche Eintritt der geistlichen Realitäten unter die christliche Gewissheit vermöge der vorhandenen geistlichen Organe dargestellt wird, und überdem ist die physiologische Sinnenlehre so wenig identisch mit einer natürlichen Gewissheitslehre, einer solchen nämlich, durch welche die Vergewisserung objectiver Realitäten aufgezeigt würde, dass, wie das Beispiel von Helmholtz u. A. zeigt, die erstere vorhanden sein kann ohne die letztere. Andererseits aber, wo immer die Physiologie die objective Wahrnehmung vermittelst der Sinne zugesteht und be-

hauptet, ist es doch keineswegs an Dem, dass alle mittelst des Auges und des Ohres wahrgenommenen und dafür geltenden Realitäten hereingenommen werden müssten um diese Sinne in ihrer Beschaffenheit und in ihren Functionen zu verstehen. Diese gesetzmässigen Functionen bleiben allenthalben die gleichen, welchen Objecten gegenüber sie immerhin in Thätigkeit treten: z. B. die neueren Entdeckungen über die Beschaffenheit der Sonne lassen die Theorie des Sehens unberührt und erweitern nur den Umkreis der Gegenstände welche mittelst des Auges erkannt werden. Nun darf wohl, nachdem das System der christlichen Gewissheit vorliegt, dem Autor gestattet sein, dasselbe beim Uebergang in das System der christlichen Wahrheit in derjenigen Form und Bedeutung vorauszusetzen wie es dort vorliegt: nämlich nicht als eine Lehre von den geistlichen Sinnen, wobei es unbestimmt bliebe ob eine oder wieviele von den entsprechenden Sinneswahrnehmungen die objective Realität erfassen, sondern als eine Gewissheitslehre, von welcher wir veraussetzen dass in ihr die thatsächliche Vergewisserung des geistlich Realen aufgezeigt worden ist. Jene Frage aber, wieviel von den Objecten der geistlichen Welt innerhalb der Gewissheitslehre zur Sprache komme und wieviel davon in der Wahrheitslehre, die Unmöglichkeit oder Schwierigkeit, diese Objecte hüben und drüben abzugrenzen, ist für die Scheidung der beiden Disciplinen wie wir wissen ohne wesentlichen Belang, da auch wenn alle Objecte der geistlichen Welt in beiden zugleich vorkämen, Dies der Verschiedenheit des Aspects unter dem es geschieht, der Folge in der sie auftreten, des Masses in welchem sie Gegenstand der Erforschung und Erkenntniss werden, nicht präjudiciren würde.

3. Es wird also dabei bleiben, dass das System der christlichen Wahrheit mit Recht sich abscheidet von dem der christlichen Gewissheit, und darin liegt zugleich, dass ersteres die zweite Stelle innerhalb der systematischen Theologie einnimmt. Sehen wir hier von dem System der christlichen Sittlichkeit ab, dessen Verhältniss zur Glaubenslehre zu erörtern nicht dieses Ortes ist, so hat sich uns ein doppelter Weg den Thatbestand des Christenthums zur systematischen Aussage zu bringen gezeigt,

der eine, welcher von Unten nach Oben, von dem christlichen Subject zu den es bedingenden und umfangenden Realitäten, der andre, welcher von Oben nach Unten, von den letzten Principien der geistlichen Welt durch den gesammten Organismus derselben hindurch zu diesem Einzelsubjecte herab führt und ihm damit zugleich seine Stellung inmitten jenes Ganzen anweist. Das sind nicht zwei Wege, welche nur in verschiedener Weise desselben Thatbestandes bemächtigen liessen, etwa der eine in inductiver, der andre in deductiver Weise; sondern der eine, der erstere, gewährt erst die Möglichkeit den zweiten mit Erfolg einzuschlagen; die Thür zu diesem bleibt verschlossen, wenn nicht auf jenem bis zu Ende fortgeschritten ist. Ich erwarte nicht den Einwand, dass man doch nun schon lange dogmatische Erkenntniss gehabt und Systeme der christlichen Glaubenslehre dargestellt habe, ehe von einem Systeme der christlichen Gewissheit die Rede gewesen sei. Die christliche Gewissheit war vorhanden, so lange und ehe man daran gedacht hat eine Dogmatik zu schreiben: wäre sie, als geistliche Thatsache, nicht vorhanden gewesen, so hätte Niemand daran gedacht ein christlich dogmatisches System zu entwerfen. Damit dass man sich der christlichen Wahrheit als vorhandener und zugänglicher bewusst war, dass man der Realitäten des Glaubens als solcher gewiss, der Kirche als des geistlichen Hauses, des Füllortes Dessen der Alles in Allem erfüllet, der heiligen Schrift als der Offenbarungsurkunde versichert war, hatte man den Boden unter den Füssen, von dem aus man das Gebäude der christlichen Wahrheit errichten konnte. Wenn dieser thatsächlich immer und immer zuerst vorhandene Grund erst neuerdings zum Gegenstand systematischer Erkenntniss und Darstellung gemacht worden ist, so beruht Das weder auf Zufall noch auf Willkür, sondern in der Entwickelung sowie in der gegenwärtigen Lage der Kirche und der dadurch bedingten theologischen Erkenntnissarbeit. Wo, wie in der Gegenwart, nicht mehr nur Einzelnes, wäre es auch Bedeutendes, innerhalb des christlichen Wahrheitsganzen angezweifelt und geläugnet, sondern die Existenz der geistlichen Welt überhaupt in Frage gestellt wird, da wird die theologische Erkenntniss unwillkürlich darauf hingedrängt,

Dasjenige was dem Christen bisher in mehr nur naiver und instinctiver Weise feststand zum besonderen Gegenstand der theologischen Untersuchung zu machen und hierdurch für das wissenschaftliche Bewusstsein des Christen festzustellen. Haben wir doch eine Analogie hierzu auf dem Gebiete der natürlichen, philosophischen Erkenntniss, wo ebenfalls die naive Betrachtungsweise, welche an die natürlichen Realitäten als selbstverständlich vorhandene und zugängliche herantritt, voranging, während erst später man dazu genöthigt wurde das hierbei längst bestandene und als tragkräftig angenommene Fundament zu untersuchen, auf welches sich diese natürliche Wahrheitserkenntniss stützte. Wenn aus jener theologischen Selbstbesinnung ein System der christlichen Gewissheit geworden ist, so war Dies die nothwendige Folge Dessen, dass jeder wirkliche Thatbestand, zumal auf dem Gebiete geistiger Thatsachen, an sich ein in sich gegliedertes, in einer Fülle zusammengehöriger und gesetzmässig verbundener Momente bestehendes Ganze ist, welches als solches in den Gedanken gefasst und wiedergegeben selbst zu einem wissenschaftlichen System sich gestaltet. Dass aber dieses dem System der christlichen Wahrheit nothwendig vorausgehen musste, dass zwischen letzterem und ersterem ein anderes nicht in der Mitte stehen kann, dass mithin die Darstellung des Systems der christlichen Wahrheit die zweite Aufgabe der systematischen Theologie bildet, Dies bedarf nun dünkt mich keines weiteren Beweises.

§. 2. Die christliche Wahrheit nimmt nach ihrer formellen Seite Theil an dem Begriffe der Wahrheit schlechthin, insofern erstens darunter das Reale gemeint ist im Unterschied von dem Schein, wobei was dem Schein zum Dasein verhilft unter die Wahrheit sich subsumirt, zweitens insofern jenes Reale Beides zumal ist, ein Sein und ein Werden zusammt einem Ziele des Werdens, drittens insofern das Reale vom anthroprocentrischen Standpunkt aus erkannt und doch hiermit keineswegs die an sich seiende Wahrheit aufgehoben wird.

1. Die Untersuchung über die formelle Uebereinstimmung des Begriffes der christlichen Wahrheit mit jenem der natürlichen und allgemein menschlichen läuft parallel dem Nachweis der formellen Gleichheit in dem Verhältniss zwischen natürlicher und christlicher Gewissheit. Wir haben deshalb den Vortheil, uns hier auf schon erschlossenem Terrain zu bewegen, nicht bloss um Dessen willen was dort im ersten Theile über die Stellung des christlichen zum natürlichen Bewusstsein überhaupt, sondern auch in Rücksicht darauf was dort im dritten Theile über die Beziehungen der christlichen Gewissheit auf die Objecte des natürlichen Lebens gesagt worden ist. Wie verschieden auch das christliche Ich von dem natürlichen, wie andersartig die Lebensbewegung, die Erfahrung und die Erkenntniss des ersteren im Vergleich zu dem letzteren sein möge, darin stimmen sie beide überein, dass sie auf Erkenntniss und Besitz der Wahrheit hinstreben und nur in der Wahrheit Befriedigung finden. Einer der stärksten Widersprüche welchen der natürliche Mensch gegen die christliche Ueberweisung von der Unwahrheit seines natürlichen Lebens erhebt ist dieser, dass er sich verwahrt gegen die Anschuldigung, als sei es ihm bei seinem Thun und Erkennen nicht um die Wahrheit zu thun. Und so gewiss jene Anschuldigung, richtig verstanden und gemäss der christlichen Erkenntniss formulirt, ihren guten Sinn hat, so gewiss ist sie, allgemein und schrankenlos hingestellt, eine ungerechte, und nicht bloss muss sie dem natürlichen Menschen als solche erscheinen. Gerade das System der christlichen Gewissheit mit dem dadurch gewonnenen Verständniss des Widerspruchs gegen die christliche Wahrheit schützt uns vor jenem nicht selten vorkommenden täppischen Zufahren, wo man christlicherseits den der Heilsoffenbarung widersprechenden Resultaten der natürlichen Wissenschaft kurzer Hand mit der Einrede begegnet, es sei solchen Forschern eben doch nicht um die Wahrheit zu thun. Nein, wir dürfen es ihnen zugestehen, dass sie nach Wahrheit streben und sichs um die Wahrheit sauer werden lassen: es ist dem Menschen angethan und hängt mit dem ihm unveräusserlichen Streben nach dem Absoluten, dem Inbegriff der Wahrheit zusammen, dass er nicht anders

kann als nach Wahrheit zu dürsten. Die Erlösungsfähigkeit selbst beruht zu nicht geringem Theile auf dieser Thatsache, und es ist einerlei ob wir hiebei an die Elite der wissenschaftlich Gebildeten oder an die grosse Menge der Ungebildeten oder Halbgebildeten denken. Ein Complex von Wahrheitserkenntniss, für wirklich geachteter, wenn sie es auch an sich nicht wäre, ist es worin ein Jeder sich mit Befriedigung bewegt, den er handhabt als für sein Leben nothwendigen, dessen Mangel er als Druck, dessen Erweiterung er als Gut empfindet. Und damit stehen die Güter die er erstrebt in unlösbarer Verbindung: es sind reale Güter nach denen er trachtet, solche von denen er glaubt und hofft dass sie die ihm fühlbaren Bedürfnisse seines Lebens wirklich stillen werden.

2. Die erörterte That-ache ist ein Hinweis auf den hier in Frage stehenden Satz, dass die christliche Wahrheit nach ihrer formellen Seite an dem allgemein menschlichen, natürlichen Begriff der Wahrheit theilnimmt. Denn nicht bloss Dies deutet auf jene Gemeinschaft hin, dass der Christ die ihm eigenthümliche Wahrheit, wie sehr auch dieselbe von der natürlichen sich unterscheide, mit dem gleichen Namen benennt, zumal nun auch eine unzählbare Menge natürlicher Wahrheiten ihm sachlich mit dem natürlichen Menschen gemein sind; sondern vor Allem das Andre, dass ohne jene formelle Theilnehmung und Gleichheit weder der Uebergang von dem Stande des natürlichen Menschen in jenen des geistlichen noch die Identität des Bewusstseins vor und nach diesem Uebergange möglich sein würde. Wie denn das Nämliche von der christlichen Gewissheit im Verhältniss zu der natürlichen ausgesagt werden musste. Sehen wir aber genauer zu worin jene thatsächlich vorhandene Uebereinstimmung des Begriffes besteht, so ist das erste Moment durch welches sie sich kennzeichnet die Realität, das Sein im Unterschiede von dem Schein, welcher nicht ist was er zu sein scheint. Wir reden hier noch nicht von dem Sein im Unterschied von dem Werden, als fertigem in sich abgeschlossenem ausserhalb des Processes stehendem Sein, auch nicht von dem Sein als schlechthin bestimmungslosem Prädicat im Unterschied von dem Seienden, als dem Einzelnen

dem dieses Prädicat zukommt, sondern wir reden von dem Sein als realer Existenz gegenüber Dem was diese Existenz nicht hat, mag es nun potentielles oder actuelles, absolutes oder relatives, ungeschaffenes ewiges oder creatürliches zeitliches sein. Auch die Frage berührt uns dabei nicht, ob die Sprache und der Gedanke recht thut, alles Seiende gleichmässig, das absolute wie das relative, das potentielle wie das actuelle, mit jenem Prädicate auszustatten, und ob nicht etwa jenes als *ἐπέκεινα τοῦ εἶναι* oder *τοῦ ὄντος* seiend bezeichnet werden müsste. Denn thatsächlich ist es nun einmal an Dem, und etwas Weiteres brauchen wir zur Beantwortung unserer Frage nicht, dass wir, indem wir das Potentielle nicht bloss als Erträumtes sondern als objectiv gegebenes, vorhandenes bezeichnen wollen, es als seiend denken und bezeichnen, und dass wir in der Rede keinen Unterschied machen, ob wir nun den real existirenden Gott, als der kein blosses Gedankenbild sei, oder die real existirende Welt, als die kein Product unsrer Einbildungskraft sei, als seiend bezeichnen. Ein neuerer Philosoph, Hartmann, hat das Nichtnichtsein den Kerker genannt an dessen Gittern der Mensch ohnmächtig mit den Armen seiner Vernunft rüttele; dass ein Subsistirendes ist, ein Letztes an dem Alles hängt, Dies sei so bodenlos wunderbar, so schlechthin unlogisch nnd sinnlos, dass man, mit metaphysischer Anlage ausgestattet, davor wie vor einem Medusenhaupt erstarre. Und gewiss ist das Sein und das letzte Subsistirende „das Urproblem über welches keine Philosophie hinauskann.“ Aber eben dieses Sein, dieses Reale, dieses letzte Subsistirende ist zugleich die Wahrheit, deren Begriff in grösserem oder geringerem Umfange zu handhaben etwas Allgemeinmenschliches ist. Mag es schlüsslich das Wunderbarste und Unfasslichste sein, es ist doch die Wahrheit, und eine andere haben wir nicht. Es ist das Wirkliche, das Reale, das wahrhaft Seiende, wonach Jedweder unwillkürlich trachtet und schmachtet, sei es in der Erkenntniss sei es im Besitz; und wie wenig das letzte Subsistirende, das Absolute, hiervon ausgeschlossen ist, dieses haben wir im letzten Theile der Gewissheitslehre gesehen. Diese Realität stellt sich gegenüber dem Schein, der nicht ist was er zu sein den Anschein hat, und

dessen wiederholt erfahrene Täuschung den Begriff des Seins, das Verlangen nach demselben, nur um so mehr zum Bewusstsein bringt. Nicht als wenn dieser Schein in schlechthinigem Gegensatz stünde zum Sein; denn insofern der Schein i s t, haftet an ihm Etwas von der Realität deren Schein er ist. Dass die Sonne täglich aufgeht, diese ihre Bewegung ist Schein; aber dieser Schein ist Realität, und wenn dieses, so ist er nicht n u r Schein, nicht schlechthin Nichts — er ist Etwas, eine Realität, nur nicht diejenige als welche er erscheint. Dies gilt nun von dem Schein als dem Gegensatze des Seins überhaupt, und wir haben daher ein Recht zu sagen, dass was dem Scheine zum Dasein verhilft sich mit unter die Wahrheit welche das Sein ist subsumirt. Ein Satz, der um so grössere Bedeutung hat als die ganze materielle Welt welche uns umgiebt, in welcher ein Jeder lebt als realer, die er als reale gelten lässt auch wenn er der stricteste Idealist ist, gerade vor der objectivsten Betrachtung sich auflöst in etwas Anderes als was sie zu sein scheint, in ein Sein das hinter dieser Erscheinung liegt. Der Schein entbehrt hier so wenig der Realität, dass man sagen kann, gerade damit dass die materielle Welt als solche erscheine wie sie erscheint, als dieser scheinbar consistente Stoff der sie an sich nicht ist, in solchen Farben und Tönen die doch an sich etwas Anderes sind als wofür sie sich geben u. s. w., wird sie erst was sie s e i n soll, diese wirkliche, reale Welt, die wir trotz jener Erkenntniss des Scheins gar nicht umhin können als reale zu behandeln. Und doch steht es wiederum so, dass wir die Wahrheit erst dann ergründet zu haben uns bewusst sind, wenn wir den Grund jenes thatsächlichen und nothwendigen Scheins erkannt haben: es bleibt dabei, dass wir dem Schein nur insoweit Wahrheit zuschreiben als wir ihn zurückführen auf die ihm zu Grunde liegende, ihn bedingende Realität. Mit allem Diesem aber haben wir nur die formale Seite Dessen bezeichnet was wir nach allgemeinmenschlichem Begriff die Wahrheit nennen, Dasjenige was allenthalben in ihr wiederkehrt wo immer wir in einem concreten Falle von Wahrheit reden, den Anspruch, welchen wir überall an die Wahrheit damit sie es sei erheben. Und von dieser formalen Seite der Wahrheit sagen wir

dass sie der christlichen Wahrheit mit der natürlichen gemein sei, ein Satz der eines ferneren Beweises nicht mehr bedarf, insofern wir an die sonderlichen Objecte der christlichen Erfahrung und Erkenntniss um sie als Wahrheit gelten zu lassen auch keine andere Forderung zu stellen wissen als die der Realität. Etwas Anderes ist es, ob mit jener Betonung des Seins, worin wir zunächst den gemeinsamen Begriff der Wahrheit erkannt haben, der formale Charakter der Wahrheit sich erschöpfe, und diese Frage ist zu verneinen.

3. Reflectiren wir nämlich genauer auf das Sein als das Wesen der Wahrheit, auf das Sein, welches wir bis dahin ganz allgemein der Realität gleichsetzten, so gewahren wir, dass dasselbe ein in sich mannigfaltiges ist, nicht bloss — wovon hier nicht die Rede sein kann — seinem concreten Inhalte nach, sondern ebenfalls nach der formalen Seite hin, als ein Sein welches sich von einem Werden unterscheidet und doch in ein Werden übergeht oder das Werden bedingt, als ein Werden welches auf ein Sein sich zurückführend doch als dieses Werden den Charakter des Seins an sich trägt, als ein Gewordensein welches als das verwirklichte Ziel des Werdens sich von diesem unterscheidet, auch wenn es zu neuem Werden sich bestimmend hierin jenem wiederum gleich ist. Zwar ist im Hinblick auf den Dogmatismus und seine fertigen Wahrheitsresultate mit relativem Rechte gesagt worden, dass die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze sei die fertig gegeben und so eingestrichen werden könne: Dem gegenüber war es richtig auf den Process des Werdens hinzuweisen in welchem die Wahrheit bestehe und sich verwirkliche. Aber abgesehen davon, dass wir hier nicht von der Wahrheit reden in dem Sinne bestimmter von der Wirklichkeit der Dinge abgezogener Urtheile und Sätze, dahingegen wir sie objectiv dem Sein gleichgestellt haben, können wir hier auch nicht von der Unterscheidung Gebrauch machen, wornach man solche feststehende Wahrheiten wie historische Facta oder mathematische Sätze von der philosophischen Wahrheit sondert. Denn wir haben es hier mit allem Möglichen zu thun, was immer mit dem Prädicate der Wahrheit auftreten mag, und können daher nicht das

Eine oder das Andere von dem Begriff derselben ausnehmen. Indessen auch wenn wir uns in jenen Gedanken hineinversetzen, wornach die Wahrheit nur in dem Process des Werdens bestehe, insofern ein fertiges Sein welches nicht werdend über sich hinausgehe nicht begegne, so ist es doch auch hier gerade der Charakter des Seins, in dem oben erörterten Sinne, um dessen willen wir jenem Processe des Werdens die Wahrheit beilegen: dieses Werden ist, das angenommene Gegentheil des ruhigen, in sich abgeschlossenen Seins ist nicht, hat nur den Schein dass es sei, wogegen jenes Werden das einzig reale Sein ist. Daraus ergiebt sich nun aber sofort, dass nach dem von uns gefundenen Begriff der Wahrheit an sich gar kein Grund vorliegt, diesen Begriff auf das Werden, den Werdeprocess zu beschränken: in dem Begriff der Wahrheit liegt Das jedenfalls nicht, sondern es müsste erst erfahrungsmässig ausgemacht werden ob das wahrhafte, reale Sein eben nur das Werden sei. Diesen Erfahrungsbeweis, ob er geführt werden könne oder nicht, lassen wir hier ausgesetzt, um nicht in das materielle Gebiet der Sache hinüberzutreten, begnügen uns vielmehr damit zu zeigen, dass nicht bloss das Werden, insofern es Wahrheit, ein Sein ist, sondern auch das Werden, insofern es wirklich, mithin Wahrheit ist, ein Sein — dieses nun in anderem, speciellerem Sinne, gleichwohl aber jenem ersteren sich unterordnend — nicht minder sich voraus, wie andrerseits sich zum Ziele setzt. Denn, um mit dem Letzteren zu beginnen, es giebt seinem Begriffe nach kein Werden, ohne dass Etwas werde welches das Resultat des Werdens ist. Dieses ist als Gewordensein nicht mehr jenes, das Werden aus dem es ward: es ist im Unterschied zu diesem ein Sein, gleichviel ob es nun bei diesem Sein als fertigem Resultat sein Bewenden hat, oder ob damit nur ein bestimmtes, vorübergehendes Stadium in dem fortwährenden Werdeprocess erreicht ist. Wir können das Werden als Wahrheit, d. h. als real seiendes, nicht fassen ohne auf allen Punkten seines fortschreitenden Werdens ein Sein zu finden in dem Sinne eines Gewordenseins und insofern Nicht-mehr-werdens, dem wir das Sein, die Realität, gerade darum beilegen weil dem Werden. Hinwiederum ist das

Sein in das Werden verflochten, nicht bloss insofern die Formen des Werdens, seine Ordnungen und Gesetze, die nämlichen bleiben oder bleiben können bei aller Vielheit und Mannigfaltigkeit des Werdenden — diese Gesetze und Ordnungen sind das Gleichbleibende und Beharrliche inmitten des Werdenden, seiend als reale gleich diesem — sondern auch insofern das Werden ganz ebenso und mit gleicher Nothwendigkeit das Sein voraus- wie nachsetzt. Denn es kann doch Nichts werden ausser wenn Etwas ist woraus es werde, und wie sehr dieses Etwas auch selbst im Flusse des Werdens begriffen sei, so ist es doch, insoweit Dasjenige woraus das ferner Werdende wird, nicht dieses selbst, nicht ihm gleich, sondern ein Seiendes das sich zum Werden bestimmt, das Werden so oder anders bedingt. Die Elemente des Werdeprocesses, die Kräfte mittelst derer er in Bewegung gesetzt wird, müssen da sein, fertig sein, damit es zu dem Werden komme, und eben indem sie dieses, sind sie nicht werdende, sondern seiende. So ist denn das Werden, gerade insofern es Wahrheit ist, auf jedem Punkte vor und nach von dem Sein durchsetzt, und ohne dass wir auf die Beschaffenheit dieses Seins des Weiteren reflectiren oder die Frage des absoluten, ausserhalb des Werdens stehenden Seins und seines Verhältnisses zu dem relativen hier noch besonders berücksichtigen, dürfen wir nun als erwiesen ansehen, dass jenes Reale worin wir zunächst die Wahrheit nach ihrer formellen Seite erkannt haben Beides zumal ist ein Sein und ein Werden zusammt einem Ziele des Werdens, welches wiederum als Sein sich charakterisirt. Blickt man aber von dieser formalen Näherbestimmung der Wahrheit, welche als allgemeinmenschliche, natürliche bezeichnet werden darf, hinüber zu jener, deren der Christ als sonderlich christlicher Wahrheit vergewissert worden ist, so wird man darin Nichts gewahren was nicht der letzteren mit jener gemein wäre. Denn während zunächst alles Gewicht bei jener Vergewisserung der christlichen Wahrheit darauf fiel, dass und wie die Realität der geistlichen Objecte verbürgt würde, dirimirte sich daselbst von vornherein und bis an das Ende hin die von der Gewissheit erfasste Wahrheit in ein Sein und Werden, ein aus dem Sein hervorgehendes

Werden und ein dem Werden entstammendes Sein, welches Alles miteinander die geistliche Welt des Christen constituirt.

4. Aber eben indem wir auf jene hinter uns liegende Vergewisserung der christlichen Wahrheit zurückblicken, drängt sich uns auch das dritte Stück auf, worin sie an dem allgemeinmenschlichen Begriffe der Wahrheit nach ihrer formellen Seite theilnimmt, nämlich dieses, dass das Reale hierbei immer von dem anthropocentrischen Standpunkte erkannt und dass doch hiermit keineswegs die an sich seiende Wahrheit aufgehoben wird. Wir mussten die Wahrheit zunächst ganz nach ihrer objectiven Seite hin zu begreifen suchen, nicht willkürlich, sondern weil in der That diese das Erste ist was bei Auffindung ihres Begriffes begegnet. So ganz selbständig, für sich seiend, stellt sich vorerst das Reale dem Beobachter dar, dass er auf eine Abhängigkeit, Bedingtheit desselben von dem Subject gar nicht reflectirt. Dieses objectiv Seiende, wie es sich auch in Seiendes und Werdendes dirimire, ist die Wahrheit, und ob Jemand dasselbe als solches erkenne oder nicht, Das nimmt oder giebt diesem Begriffe der Wahrheit Nichts. Die Wahrheit ist wie die Sonne des Himmels, welche scheint und ihren Weg zieht auch wenn Jemand blind ist oder das Auge vor ihr verhüllt. Und doch zeigt die Geschichte der Wahrheitserkenntniss, des Bewusstwerdens der Wahrheit, dass dabei das subjective Moment immer schon inbegriffen ist, obwohl dasselbe erst allmählich zum Bewusstsein kommt. Es wird Dem dessen die Wahrheitserkenntniss ist, je schärfer er diese objective Realität ins Auge fasst, immer klarer, dass sie eine solche ist nur für ihn, dass was er als rein objectives Sein wahrnimmt zunächst wenigstens als so seiendes, ja schlüsslich als seiendes überhaupt bedingt sei von ihm, dem Subjecte, als in dessen Wahrnehmung, Sinnesempfindung, Vorstellung, Bewusstsein diese ganze reale Welt ihren Ort hat, so dass für ihn etwas Reales gar nirgend existirt ausser in dieser subjectiven Erfassung. Freilich haben wir schon oben gesehen, dass wenn es auch auf diesem Wege zu dem äussersten Subjectivismus und Idealismus kommt, der Begriff der Wahrheit an sich gleichwohl derselbe bleibt: denn was soll denn mit diesem ganzen Fortschritt auf der Bahn des Idealismus An-

deres erzielt werden als die Erkenntniss was es um die Wahrheit an sich ist, gegenüber dem täuschenden Schein der objectiven Realität welcher den Dingen anhaftet? Jenes „An sich" wird damit nur auf ein anderes Gebiet verlegt als wo es vorher zu liegen schien: die Welt der Vorstellungen ist die an sich wahre, das Vorgestellte in der Fassung als an sich seiendes tritt an die Stelle des unwahren Scheines. Es ist nun nicht unsers Ortes, über diese Grundfrage der Erkenntniss überhaupt zu entscheiden, sondern es mag auf Dasjenige verwiesen sein was in dem System der christlichen Gewissheit darüber gesagt ward. Hier genügt es zum Bewusstsein zu bringen, dass formal angesehen die Dinge auch bei jener Umstellung auf demselben Flecke bleiben und uns dasselbe Urtheil über den Begriff der Wahrheit gestatten. Denn jene Welt der Vorstellungen stellt sich nun als das allein reale Sein dem Subject objectiv gegenüber, für es seiend wesentlich ebenso wie die Welt der Aussendinge als real gefasste, und der anthropocentrische Standpunkt als mit dem Begriff der Wahrheit unlösbar gesetzter tritt hier wie dort in gleicher Weise hervor. Dieses gesammte reale Sein ist ein solches für mich, ohne mich wüsste ich davon Nichts, existirte es nicht für mich, weder als seiendes noch als so seiendes; auch wenn ich mich, mein Subject, nur als geringe Parcelle in dieser Welt des Seins erkenne, als ein Stäubchen inmitten des Weltganzen, so bin ich es doch welcher dem Kosmos und mir diese Stellung anweist, nicht mehr und nicht minder als wenn ich mich für den Mittelpunkt der Welt erkenne. Und auch wenn diese Welt der objectiven Dinge, wie Das nach der früheren Untersuchung für uns feststeht, eine schlechthin und abgesehen von uns reale ist, so kommen wir doch niemals aus den Schranken heraus, welche für die Wahrheitserkenntniss und somit für den Begriff der Wahrheit durch das Bisherige gezogen sind: wir sind es, die die Dinge so anzusehen genöthigt sind dass wir ihnen an sich seiende Realität, Realität auch abgesehen von unserer Erkenntniss zuschreiben; um deswillen weil die Objecte unsrer Erfahrung und unsrer Erkenntniss so und nicht anders sich darstellen sind wir überzeugt, dass sie nichts von uns Producirtes, ja dass sie noch mehr

und Anderes sind als wofür sie sich uns darstellen. — Aus allem Dem folgt nun schlüsslich auch das letzte Stück, ja es war schon darin mitenthalten, dass um dieses anthropocentrischen Standpunktes willen, ohne welchen es einen Begriff der Wahrheit allerdings nicht giebt, doch mit Nichten eine Aufhebung der an sich seienden Wahrheit Statt findet. Es würde auch kaum nöthig sein Dies hier noch besonders hervorzuheben, wenn nicht ein Missverständniss, welches schon an das System der christlichen Gewissheit sich angeschlossen hat, es gerathen erscheinen liesse noch ein Wort der Erläuterung darüber hinzuzufügen. In keinem Wege verhält es sich so, dass was hier an dritter Stelle über die subjective Bedingtheit des Wahrheitsbegriffes gesagt worden ist präjudicire dem Ersten, dass das reale Sein im Unterschiede von dem blossen Schein die Wahrheit ist. In dem Ersten war schon das Dritte mitenthalten als die Form unter welcher es zur Erfassung jenes realen Seins kommt, und in dem Dritten fiel alles Gewicht darauf, dass das Subject dessen der Wahrheitsbegriff ist sich des realen Seins im Gegensatze zu allem täuschenden Schein bemächtige. Es liegt doch auf der Hand, dass auch die Kantische, die Fichte'sche, überhaupt die kritische und idealistische Stellung zu dem Ding-an-sich gar nichts Anderes beabsichtigt, als des realen Seins im Unterschied von dem schlechten Schein der Objectivität sich zu bemächtigen — eine Erwägung, mit welcher freilich auch zugleich jene kritische und idealistische Stellung zu dem Ding-an-sich im letzten Grunde durchbrochen wird. Denn im Princip angesehen bleibt es sich völlig gleich, wo immer jenes reale Sein gefunden werde, sei es an allen oder an vielen oder — wie in dem vorliegenden Falle — wenigstens an Einem Orte, in diesem die objective Welt sich erscheinen lassenden, sie producirenden Subject, oder wenn nicht in dem Subject, so doch in der Thätigkeit, für welche wir ob mit Recht oder Unrecht das Subject als Unterlage oder Ausgangspunkt denken. Wir nun unsererseits stehen, wie in dem ersten Theile der systematischen Theologie zu Tage liegt, im bewussten Gegensatz zu jener neuerdings vielfach wieder aufgekommenen kritischen und idealistischen Denkweise. Freilich nicht so, als

wäre die Kantische und Fichte'sche Philosophie überhaupt nicht vorhanden gewesen und hätte keinen bleibenden Ertrag für den Begriff der Wahrheit zurückgelassen. Dergleichen giebt es überhaupt für Diejenigen nicht welche die Geschichte geistiger Bewegungen auf sich haben einwirken lassen, ja es ist selbst dann nicht der Fall, wenn man sich ausserhalb solcher Geschichte stellt und sie ignorirt. Denn die Einwirkung solcher Bewegungen ist eine unwillkürliche, auch Diejenigen mitberührende welche Nichts von ihnen wissen oder wissen wollen. Wir stehen insofern diesseits jenes Standpunktes, als die reale Existenz der Objecte für uns einem Zweifel nicht unterworfen ist und wir in diesem Sinne von dem Sein als der Wahrheit reden. Für uns — dieses nun nicht bloss individuell sondern generell zugleich genommen, da etwas Anderes gar nicht möglich ist — und doch um deswillen nicht weniger real, ja vielmehr gerade darum objectiv real weil für uns.

5. Dass nun mit dem Gesagten der formale Begriff der Wahrheit, an welchem die christliche Wahrheit ihrerseits theilhat, erläutert worden ist, dürfte wohl insoweit zugestanden werden als die genannten Momente allerdings darin enthalten seien. Aber sind es deren nicht noch mehr? Haben wir mit jenen Momenten die Wahrheit nach ihrer formalen Seite vollständig beschrieben? Dies könnte noch in Zweifel gezogen werden, zumal in Erwägung Dessen dass man doch nicht selten das Wahre nach dem Masse der Widerspruchslosigkeit zu messen pflegt. Was sich widerspricht Das kann nicht wahr sein — hiernach scheint es, dass wir die Widerspruchslosigkeit unter die Momente der Wahrheit hätten aufnehmen müssen. Nun sind wir freilich nicht gemeint, jenen Satz, der uns bei Feststellung der Wahrheit so geläufig ist, ohne Weiteres in Abrede zu nehmen; aber es wird sich der Mühe verlohnen nachzusehen, inwiefern derselbe anwendbar ist, und ob nicht das dabei thatsächlich Verwendbare in dem früher Gesagten schon enthalten ist. Zunächst nun kommt der Widerspruch dort gar nicht in Betracht, wo sichs um die Wahrheit im Sinne des realen Seins handelt. Denn dieses Sein ist schlechthinige Bejahung, und eben indem es da ist und soweit es da ist

trägt es den Charakter der Wahrheit an sich. Ob das einzelne Seiende oder Werdende berechtigt ist da zu sein oder so zu sein, das ist eine Frage, welche wir an diesem Orte gar nicht zu besprechen haben, da sie uns weit über die Grenzen der uns hier vorliegenden Aufgabe hinausführen würde. Erst nach Erhebung dieser gesammten Realität, nach Feststellung der Wahrheit in diesem nächsten Sinne kann es sich weiter darum handeln, ob etwa dieses oder jenes von dem real Seienden eine in dem Complex desselben unberechtigte Existenz hat, sich als reales geltend gemacht hat in Widerspruch mit Anderem und auf Kosten desselben, insofern ein zwar seiendes aber nicht sein sollendes ist. Dagegen ist uns der Gedanke des Widerspruches bei der früheren Wesensbestimmung der Wahrheit nach einer andern Seite allerdings nahegetreten, darin nämlich, dass wir das Sein entgegensetzten dem Schein, welcher nicht ist was er zu sein scheint. Mit dieser Bestimmung ist vorerst nur ein genauerer Ausdruck für die Realität selbst gegeben, aber ein solcher welcher auf das subjective Gebiet der Wahrheit hinüberführt. Denn der Schein, welcher sich an die Stelle der wesenhaften Realität setzt, ist doch nicht an sich, sondern für das Subject, welches die Wahrheit begreift indem es den Schein als solchen erkennt, statt desselben und hinter demselben das Wesen erfasst. Hier also hat der Widerspruch als zu beseitigender, hier hat die Widerspruchslosigkeit als Moment der Wahrheit ihren Ort, und zwar als ein von dem Subject in das Sein selbst verlegtes, in ihm gefundenes: die Widerspruchslosigkeit, ohne welche die Wahrheit nicht ist, charakterisirt sich sonach näher als diese, dass dem realen Sein nicht zugleich das Gegentheil Dessen was es ist, das Nichtsein anhaften könne. Und zwar das Nichtsein genau in der Beziehung und in dem Sinne, in welchem das Sein gemeint ist. Denn im Uebrigen ist es ja selbstverständlich, dass wo verschiedene Beziehungen in Frage kommen ohne Widerspruch nach der einen das Sein, nach der andern das Nichtsein ausgesagt werden kann. Dagegen ist jener Widerspruch ein für die Wahrheit tödtlicher, die Widerspruchslosigkeit in jenem Sinne eine für den Begriff der Wahrheit schlechthin nothwendige. Schlechthin falsch wäre

eine philosophische Anschauung, welche den Widerspruch in diesem Sinne statt als den Tod der Wahrheit vielmehr als ein Moment derselben, nämlich als ein negatives und dadurch sie selbst entwickelndes, ansehen wollte. Der Schein ist die Unwahrheit und bleibt sie, insofern er den Widerspruch in sich trägt, dass er auf die Realität Anspruch macht die er nicht ist; mag er immerhin nach der andern Seite Wahrheit sein, nämlich insofern er als Schein da ist und nicht sein würde ohne eine, aber andre, Realität, welche macht dass er da ist. Hieraus ersehen wir nun, dass die Widerspruchslosigkeit in diesem objectiven Sinne Nichts ist was wir etwa der formalen Bestimmung der Wahrheit noch hinzuzufügen hätten, da es doch bereits vollständig darin enthalten war. Wir handhaben diese Widerspruchslosigkeit allerdings immer, wenn wir uns der objectiven Wahrheit bemächtigen, indem wir so lange an der Wahrheit zweifeln, als dem Objecte gemäss unsrer Erfahrung von ihm das Sein und das Nichtsein zugleich anhaftet: wir schliessen daraus, dass was sich uns als Sein darstellt vermöge des Widerspruchs dieses nicht sein könne, sondern ein Schein, hinter welchem erst das reale, widerspruchslose Sein sich finde. Dagegen haben wir mit einer andern Widerspruchslosigkeit, welche man im Unterschied von jener objectiven die subjective oder rein subjective nennen könnte, hier Nichts zu thun. Das ist nämlich jene, wo das Subject von sich aus vermöge der Spontaneität seines Denkens über die Realität der Objecte und deren Beschaffenheit sich seine Gedanken macht und in der Widerspruchslosigkeit solcher Gedanken eine Bürgschaft dafür zu haben glaubt, dass diesem wohlgefügten und in sich einigen Gedankengespinnst das Sein entspreche. Brauchten wir der Widerspruchslosigkeit in jenem früheren Sinne hier nicht zu erwähnen, da sie bereits in dem Gegebenen mitgesetzt war, so dürfen wir sie in diesem anderen Sinne nicht herbeiziehen, da sie als solche gar kein Moment der Wahrheit ist. Solche Gedanken sind zollfrei, eben darum weil ihnen kein realer Gehalt innewohnt um dessen willen man sie anhalten würde, und Beispiele schön ausgedachter, in sich harmonischer Theorien giebt es hinreichend, um daraus zu lernen dass diese

Art von Widerspruchslosigkeit kein Moment der an sich seienden Wahrheit bildet.

§ 3. Die christliche Wahrheit unterscheidet sich materiell von anderen, natürlichen Wahrheiten zunächst dadurch, dass sie die Wahrheit schlechthin ist, das Ganze derselben umfassend: das absolute Princip des Seins, das hierdurch bedingte Werden und Werdeziel. Hierin demnach mit der philosophischen Wahrheit nahe verwandt, welche ebenfalls das Ganze der Realitäten in ihrer Weise umfasst, sondert sie sich auch von dieser dadurch, dass jenes die dem Glauben erschlossene Heilswahrheit ist, mithin der an sich gemeinsame anthropocentrische Standpunkt für welchen die Wahrheit ist und von welchem aus sie erkannt wird sich hier näher zum christianocentrischen bestimmt hat.

1. Dass die christliche Wahrheit sich materiell von der natürlichen unterscheidet, gleichwie sie formell den Begriff derselben theilt, Beides ist eine Aussage des Christen, welcher der christlichen Wahrheit gewiss geworden sich nun über das Wesen derselben in Form wissenschaftlicher Erkenntniss Rechenschaft giebt. Wir setzen demnach hier jenes Mass christlicher Wahrheitserkenntniss voraus, welches durch die Vergewisserung des Christen gewonnen worden ist, und gar nicht ist es unsre Absicht uns mit dem allgemeinmenschlichen Denken über die Substanz der christlichen Wahrheit und deren Verhältniss zur natürlichen Wahrheit zu verständigen. Wir beginnen deshalb auch trotz des neuerdings wieder (von Biedermann) eingelegten Widerspruchs gar nicht mit dem Begriffe der Religion oder der religiösen Wahrheit, etwa um diese erst von anderweiter Wahrheit zu unterscheiden und dann nachzuweisen, inwiefern die christliche Wahrheit darin als besondere Species enthalten sei. Wir lehnen es bewussterweise ab, das Wesen der Religion durch eine, überdies für jetzt, wenn nicht für immer, unausführbare, historische Combination zu gewinnen und darunter die Summe derjenigen Merkmale zu verstehen, welche allen geschichtlichen Religionen ge-

meinsam sind (Kaftan) — ein elendes Abstractum! Es ist Selbsttäuschung, wenn man meint, dass auf rein historischem Wege möglich sei was auf philosophischem und speciell psychologischem nicht erreicht werde, eine „allgemeine Ueberzeugung“ vom Wesen der Religion herbeizuführen. Dass die natürliche Anschauung des Christenthums als eines auch ihr zugänglichen Erfahrungs- und Erkenntnissobjectes in solcher oder ähnlicher Weise die christliche Wahrheit zu begreifen suche, ist allerdings schlechthin unvermeidlich, und es wäre eine Thorheit, eben eine Misskennung des Verhältnisses zwischen ihr und der christlichen Erkenntniss, sie davon abbringen zu wollen. Sie ist durch sich selbst genöthigt, jedes Object welches ihrer Erfahrung sich darbietet zu subsumiren unter die Principien der natürlichen Erkenntniss und darnach die Wahrheit dieses Objectes zu bestimmen. Nun ist ja Religion, religiöses Leben, religiöse Wahrheit etwas zweifellos auch ausserhalb des Christenthums Vorkömmliches, sowie andrerseits Niemand läugnen kann, dass das Christenthum an seinem Theile ebenfalls Religion ist, nämlich nicht diese oder jene, heidnische oder jüdische, sondern die christliche. Hiernach scheint es dann selbstverständlich, dass man von dem allgemeinen Begriffe der Religion, von der religiösen Anlage des Menschen, von den geschichtlich vorliegenden Religionen u. s. w. ausgehe, um von da aus das Wesen dieser speciellen Religion, des Christenthums, zu erfassen. So gewiss nun aber die natürliche Wahrheitserforschung diesen Weg gehen muss, so dass es gar Nichts hilft mit ihr über die Richtigkeit desselben zu streiten, so gewiss ist es zugleich, dass wir unsrerseits, ohne von vorneherein die uns verbürgte christliche Wahrheit preiszugeben, ihr auf diesem Wege nicht folgen können. Denn wir kommen von der Erkenntniss her, dass das Christenthum zum Objecte der natürlichen Wahrnehmung gemacht sich in verfälschter, karikirter Gestalt dem Auge des Beobachters darbietet und darbieten muss — und dass es dem natürlichen Menschen sich so darstellt, Das gehört zu seinem Wesen. Ebenso wenig unterliegt es gemäss der dort gewonnenen Erkenntniss einem Zweifel, daſs der Christ nicht in der Lage ist, von einem allgemeinen, etwa gar auf dem Wege natürlicher Er-

fahrung empfangenen, Begriffe der Religion her zu bestimmen was an dem Christenthum Religion ist und warum es das ist — wie denn ein solcher Ausscheidungsprocess alsdann nothwendig vollzogen werden muss – sondern dass er vielmehr von dem Besitz der absoluten religiösen Wahrheit, von dem Standorte des ihm verbürgten Christenthums aus zu entscheiden hat, was an den sonst vorkömmlichen „Religionen“ Religion ist und warum es das ist. Aber wenn es sich so verhält, wie erklärt es sich dann, dass doch in der Dogmatik die Weise mit allgemeinen Bestimmungen über Religion zu beginnen gar nicht erst von der Zeit an datirt, wo man auf natürlichem Wege der christlichen Wahrheit mächtig zu werden suchte? Und ist es denn nicht eine auch christlicherseits zugestandene Thatsache, dass in jedem natürlichen Menschen eine religiöse Anlage, ein religiöser Zug vorhanden ist, welchen das Christenthum bei dem Einzelnen wie bei der Gesammtheit der seine historische Erscheinung galt voraussetzt und ohne den es niemals zu einer Aneignung des Christenthums kommen würde? Dies aber einmal zugestanden, so wird man doch auch dieses dem Christenthum Vorangängige, die allgemeine Vorbedingung seines Eintritts, in der Dogmatik voranzuschicken haben, und was wäre das Anderes als die allgemeinmenschliche Thatsache der Religion? Der Einwurf ist geeignet, die Verwirrung in der man sich hierbei befindet ans Licht zu stellen. Es ist in der Dogmatik üblich, innerhalb des Systems die Lehre von dem Menschen und speciell von der Sünde des Menschen vorzutragen. Das ist so gewiss berechtigt, als eine bestimmte Aussage über Beides ohne Zweifel in dem Bereiche der christlichen Wahrheit gelegen ist Was es um das Wesen, die Bestimmung und die gegenwärtige Beschaffenheit des Menschen sei, Das soll uns die christliche Wahrheit lehren. Aber setzt nicht andrerseits das Christenthum das Dasein des natürlichen Menschengeschlechtes, setzt es nicht insbesondere das Dasein der menschlichen Sünde voraus? Das ist in dem Masse der Fall, dass nach kirchlicher Anschauung Christus gar nicht erschienen sein würde, wäre nicht die Sünde in die Welt eingetreten. Gleichwohl erachtet man es nicht für nöthig, die Anthro-

pologie und speciell die Ponerologie der Darstellung der christlichen, darauf bezogenen Wahrheit voranzuschicken; ja man darf es nicht, weil Beides in die Dogmatik selbst gehört Verhält es sich nun anders mit Dem was man Religion und religiöse Anlage nennt? Ist es Wahrheit was die christliche Offenbarung von dem Menschen lehrt, so muss doch die Bedingtheit desselben auch in seinem natürlichen Zustande von dem Absoluten und die Rückbeziehung des Menschen darauf sich erklären und kann sich nur erklären aus Dem was der Mensch laut der Offenbarung gewesen und geworden und was zu werden er auch jetzt noch bestimmt ist. Religiöse Anlage ist da und Religion ist da, so gewiss dass ohne sie das Christenthum nicht da sein würde, und keineswegs geht die Aussage der christlichen Offenbarung dahin, dass etwa ohne eine hiefür seiende Bestimmtheit des natürlichen Menschen ihm die Heilswahrheit nahegebracht und gewissermassen octroyirt werde; aber eben dass und warum und wie jene Bestimmtheit ihm anhafte, was es um dieselbe sei, mithin auch um die natürliche Religion, Das ist selbst ein Stück der christlichen Wahrheit, um deren objective Darstellung es sich hier handelt, und ohne im Besitz jener Wahrheit zu sein wüsste der Christ davon Nichts. Ist es aber ein Stück der christlichen Wahrheit, so gilt auch von ihm das Gleiche was von jener überhaupt in ihrem Verhältniss zur natürlichen Erfahrung und Erkenntniss; Das heisst, wir können dem natürlichen Menschen nicht die Fähigkeit zuschreiben, auf Grund der Erfahrung, die er an diesem Objecte als natürlich wahrnehmbarem macht, das Wesen desselben gemäss der christlichen Wahrheit zu finden und zu bestimmen. Wenn daher auch christlicherseits in der Dogmatik nicht selten mit dem Begriff der Religion begonnen und von da zur christlichen Religion fortgeschritten wurde, so konnte Dies nur geschehen in Form einer Prolepsis, wobei man aus der Erkenntniss der christlichen Wahrheit heraus von vornherein das Wesen der Religion bestimmte. Gemeinhin machte sich hier schon der Uebelstand geltend, dass man sich jener Herausnahme dieses einzelnen Stückes aus dem Complex der christlichen Wahrheit nicht oder nicht klar bewusst war, sondern sich den Anschein gab als

erhebe man den Begriff der Religion aus der allgemein-menschlichen Erfahrung, und von da, als verstünde sich Das von selbst, zu dem Begriff der christlichen Religion weiterging. Da mischte sich nun abermals unwillkürlich der natürliche Begriff der christlichen Religion mit jenem der allein kraft specifisch christlicher Erfahrung gewonnen wird, und zugleich machte sich, indem das Bewusstsein des Unterschiedes sich regte, jene schlechte Sorte von Apologetik geltend, womit man in den Prolegomena zur Dogmatik den natürlichen Begriff begriffsmässig in die christliche Erkenntniss heraufzuheben und damit auszugleichen suchte. Wir nun, die wir schon an einem andern Orte die übelberathene Apologetik mitsammt den Prolegomena in denen sie nistet zurückgewiesen haben, sind um so weniger in der Lage den Spuren jenes irrigen Weges zu folgen, als das System der christlichen Wahrheit, wie wir es meinen, alles Dasjenige unter sich begreift und an dem gebührenden Orte hervortreten lassen muss, was dort fälschlich, mit Verkehrung der systematischen Ordnung nicht nur sondern auch der Wahrheit selbst, vorweggenommen ward.

2. Wir beginnen, indem wir aus dem Bewusstsein des Christen heraus die materielle Verschiedenheit der christlichen Wahrheit von der natürlichen zu begreifen suchen, mit dem Aeusserlichsten und Nächstliegenden. Es giebt eine Menge von Wahrheiten, die auch der Christ als solche anerkennt und die doch an sich, als diese einzelnen, keine Bedeutung für sein christliches Bewusstsein haben. Er rechnet sie nicht zur christlichen Wahrheit, obwohl sie ihm als Wahrheiten gelten. Das sind vornehmlich jene Wahrheiten, deren Besitz ihm mit dem natürlichen Menschen gemein ist oder sein kann, in deren Handhabung sein natürliches Leben verläuft (vgl. System d. chr. Gewissheit II, 303 ff.). Diese endlichen Realitäten des irdischen Daseins, die auf ihn einwirken, deren er für dieses irdische Leben bedarf, welche seinen natürlich-menschlichen Gesichtskreis erfüllen, gelten ihm als Wahrheiten ohne dass er sie der christlichen Wahrheit zurechnet. Und nicht bloss das Dasein dieser Objecte, ihre Realität, sondern auch ihre natürliche Beschaffenheit, ihre Ordnungen und Gesetze, dies

Alles, welches als Einzelnes und Vieles der natürlichen Erfahrung zugänglich ist, macht den Complex der natürlichen Wahrheit aus, welche der Christ von der specifisch-christlichen Wahrheit unterscheidet. Dagegen fängt für ihn das Gebiet der christlichen Wahrheit alsbald an, wo es sich um das Ganze der Wahrheit handelt, um die Zusammenfassung der einzelnen und vielen Realitäten unter ein einheitliches Princip von welchem sie herstammen, um das Absolute als Gegensatz und Urgrund dieses Endlichen, um das Werden und Dasein des Letzteren als durch das Absolute bedingten, um das Werdeziel welches auf Grund solcher Bedingtheit dem Gewordenen und Daseienden gesetzt ist. Dass all dieses einzelne, endliche Reale und Wahre von dem lebendigen persönlichen Gott, dem Inbegriff aller Wahrheit stammt, ihm den Charakter der Wirklichkeit und Wahrheit dankend; dass dieses Gottes Gedanken und Willensmeinungen innerhalb jener Welt endlicher Realitäten walten und sich vollziehen; dass mithin der gesammte Verlauf irdischen und kosmischen Daseins einen auf Gottes Plan und Absicht beruhenden Zweck habe, welchen er schlechthin erreichen müsse; dass insbesondere dem Menschen, als der sich in den Mittelpunkt dieses natürlichen Werdens und Seins gestellt weiss, jenes Bedingt- und Ueberwaltetsein von Gott, das Bestimmtsein und Geführtwerden zu solchem Ziele gelte: Dies ist es worin sich zunächst und auch nur äusserlich betrachtet der Charakter der christlichen Wahrheit und damit zugleich ihr Unterschied von sonstigen natürlichen Wahrheiten dem Christen zu erkennen giebt. Diese Unterscheidung ist insofern die nächste, als sie nur den ersten Schritt aus der früher bezeichneten formalen Gleichheit heraus bezeichnet, darin selbst noch formal, dass sie das Ganze dem Einzelnen gegenüberstellt ohne noch über den Inhalt dieses Ganzen Näheres auszusagen. Und es ist selbstverständlich, dass damit nur der Anfang der Unterscheidung gemacht ist. Insoweit es ein solcher Anfang ist, hat es damit seine Richtigkeit, und die Frage berührt uns hier noch nicht, ob nicht ein ähnliches Ganze der Wahrheit auch in der natürlichen Anschauung vorkömmlich und demnach die Unterscheidung weiter fortzusetzen sei. Aber auf diesem Anfang hier vorläufig verhar-

rend erkennen wir zugleich ein Anderes, was damit von selbst gegeben und von Wichtigkeit ist für die materielle Bestimmung der christlichen Wahrheit. Man kann nicht ohne Weiteres einen Strich ziehen zwischen der natürlichen und der geistlichen Wahrheit, so dass die eine hüben, die andere drüben sich befände. Sondern all dieses Einzelne, der natürlichen Erfahrung Zugängliche gewinnt zwar nicht durch sich selbst, aber allerdings durch die Beziehung auf das Ganze, auf das Absolute, von dem es stammt und zielsetzlich bestimmt ist, Bedeutung für die christliche Wahrheit, ordnet sich damit dieser Wahrheit selbst unter, so dass dieselben Objecte welche für sich genommen Wahrheit sind abgelöst von jener Beziehung und ihr entgegengesetzt zur Unwahrheit werden. Dies gilt nun ausnahmslos von allen diesen Objecten, es gilt aber insbesondere von dem menschlichen Subject, welches inmitten derselben steht und nur durch jene Beziehung auf das Absolute, auf den persönlichen Gott, zu seiner vollen Wahrheit kommt. Mag der Mensch im Uebrigen nach seinem physischen und geistigen Bestande noch so sehr erkannt werden als der er ist, mag dieses insoweit immerhin Wahrheitserkenntniss sein: wenn jene Beziehung, die dadurch dem Menschen geltende Bestimmung und gewordene Bestimmtheit fehlt, so entfällt damit jene natürliche Wahrheit, die es als solche bleibt, dem Kreise der christlichen Wahrheit, wird in diesem Betracht für sie zur Unwahrheit. Und wie sehr der Mangel jener principiellen, centralen und finalen Wahrheitserkenntniss nun doch auch schädigend und verkehrend auf die Erkenntniss der einzelnen Realität zurückwirkt, Das bedarf, zumal im dritten Theile des Systems der christlichen Gewissheit davon geredet worden ist, hier nur der Andeutung.

3. Die bisher vollzogene Unterscheidung zwischen der christlichen und der natürlichen Wahrheit grenzt die beiderseitigen Gebiete insoweit wirklich ab, als die natürlichen Wahrheiten in derjenigen Form beobachtet werden in der sie zunächst der Erfahrung sich darbieten, als diese einzelnen, vielen, endlichen. Aber das Gebiet, welches hiernach der christlichen Wahrheit übrig bleibt, ist doch nicht ein von ihr allein besetztes, so gewiss sie

es auch ihrerseits inne hat, sondern es giebt natürliche Wahrheit, die es ist oder wenigstens dafür gilt, von welcher Aehnliches behauptet werden muss. Jener unveräusserliche Drang des Menschen nach dem Absoluten hin, von welchem als religiösem und ethischem in dem System der christlichen Gewissheit geredet wurde, lässt auch die natürliche Wahrheitserkenntniss nicht bei dem Einzelnen, Vielen und Endlichen beharren, sondern treibt sie zur Erfassung des Ganzen, welches nur von dem Absoluten aus ergriffen werden kann. Und hierin trifft nun der natürliche religiöse Zug mit seiner Gottesanschauung, in welcher überall auch auf den untersten Stufen das Moment des Absoluten mitenthalten ist, mit seinen Theogonien und Kosmogonien, und der Zug zur Erkenntniss des Seins in seinen letzten Principien, welcher in der Philosophie sich Ausdruck verschafft hat, zusammen, wie denn daraus das nahe Verhältniss, in welchem von Alters her Theologie und Philosophie zu einander gestanden haben, sich erklärt. Wenn nun also in diesem Stücke die natürliche, sei es religiöse sei es philosophische Wahrheit, welche darauf Anspruch macht es zu sein, doch ebenso steht wie die christliche, so kommt Das daher, dass wir uns hier, wie oben bemerkt wurde, noch in dem Uebergangsstadium von der formalen zur materialen Seite der Wahrheit befinden, wornach denn die Uebereinstimmung soweit reicht als man von dem Inhalt der Wahrheit noch abstrahirt. Die christliche Wahrheit, materiell betrachtet als Das wofür sie dem Christen auf Grund seiner Vergewisserung gilt, steht auf jenem Gebiete welches wir ihr zugewiesen haben; lösen wir von diesem Materiellen die formale Seite ab, wornach hier das Absolute in Frage kommt gleichviel welches und wie gedacht, und die Richtung auf das dadurch bedingte Ziel gleichviel wie vorgestellt, so tritt wiederum eine Uebereinstimmung hervor, gemäss Dem dass sie nach der formalen Seite überhaupt besteht. Wenn wir nun aber diese formale Seite, wie es die Tendenz unserer Untersuchung fordert, hier bei Seite lassen, um lediglich auf dem materiellen Gebiete stehen zu bleiben, so ist es, nachdem wir der theologischen Aussage über das Wesen der natürlichen Religion bereits eine andere Stelle angewiesen haben, nur

noch die Philosophie, deren Wahrheitserkenntniss und Wahrheitsgebiet wir von jenem der christlichen Wahrheit abzugrenzen haben.

4. An diesem Orte häufen sich nun allerdings die Schwierigkeiten, und es ist darum nicht zu verwundern, dass gegen die Weise, wie in dem System der christlichen Gewissheit (I, §. 5) die theologische Anschauung von der philosophischen unterschieden wird, um mittelst solcher Unterscheidung jene Gewissheitslehre der Theologie und ihr allein zuzuweisen, energischer Widerspruch sich erhoben hat. Zunächst nun können wir von Unterscheidungen, wie sie nach äusserlicher Betrachtung der Dinge oder nach der in philosophischen Schulen hergebrachten Auffassungsweise nahe zu liegen scheinen, keinen oder doch nur sehr geringen Gebrauch machen. Es ist ein naheliegender Gedanke, dass das System der christlichen Wahrheit, oder die Dogmatik, eben Glaubenswissenschaft sei, und sich dadurch ohne Weiteres von der Philosophie als der Wissenschaft des Wissens sondere. Dort eine Offenbarung und eine Offenbarungsurkunde, aus welcher der christliche Dogmatiker entnimmt was der Glaube des Christen als solchen enthält; hier das gesammte Gebiet erkennbarer Realitäten, die Gesammtfülle menschlichen Wissens, worin der Philosoph nicht im Interesse des Glaubens sondern der reinen Erkenntniss waltet, um der obersten Principien alles Seins, zugleich in ihrer Erstreckung durch die Fülle des Einzelnen, sich zu bemächtigen. Der Philosoph ist am Glauben uninteressirt, zum Mindesten nicht mehr daran interessirt als an jedem anderen Stück menschlichen Lebens und Sinnens; die Vorstellungen des Glaubens mit der von ihnen in Anspruch genommenen Wahrheit gelten ihm zunächst gleichviel und gleichwenig wie andere Vorstellungen und Gedanken von der Wahrheit mit denen sich auf diesen oder jenen Gebieten der Erfahrung und des Wissens die Menschen tragen; die Philosophie, sagt Hartmann, fragt nur nach Wahrheit, unbekümmert um das in der Illusion befangene Gefühlsurtheil, sie ist hart, kalt und fühllos wie ein Stein — wer heisst euch in der Philosophie Trost und Hoffnung suchen? „zu solchen Zwecken giebt es Religions- und Erbauungsbücher.“

Der Dogmatiker dagegen, wenigstens der gewöhnliche — denn solche welche „die christliche Glaubenslehre im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“ behufs ihrer Annihilation darstellen, bilden doch nur eine verschwindende Ausnahme — ist am Glauben interessirt, und um so mehr je gläubiger er ist; ihm liegt es vonvornherein daran die Wahrheit des Glaubens ans Licht zu stellen und wo möglich Andere davon zu überzeugen; und wenn ihm die Offenbarung, die Offenbarungsurkunde als untrügliche Quelle der christlichen Wahrheit gilt, so ist sein Gesichtskreis damit vollends beengt; die letzten Principien, welche hinter diesem seinem Erkenntnissprincip liegen, kann er nicht ebenso wie der Philosoph untersuchen und beurtheilen. Daraus liessen sich nun ganz klare und nette Unterscheidungen zwischen der Wissenschaft des Glaubens und jener des Wissens aufstellen, zumal wenn man noch hinzufügt, dass es die Dogmatik mit den Glaubens*vorstellungen* zu thun habe, die als solche zwar unzweifelhaft wahr seien, ohne jedoch damit auf die an sich seiende Wahrheit Anspruch machen zu können: wogegen die Philosopie die Wahrheit im reinen Denken oder im Begriffe besitze, rein und losgeschält von den sich widersprechenden, auf niederer Stufe verharrenden Vorstellungen, so dass z. B. die Glaubenswahrheit der Persönlichkeit Gottes, eine auf dem Gebiete der Vorstellung vollkommen begründete, sich auf der höheren Stufe des reinen Denkens umgestalte in die Wahrheit der Nicht-Persönlichkeit Gottes. Oder, wie man sich früher auszudrücken beliebte, die Wahrheiten des Glaubens, mit denen die Dogmatik sich beschäftigt, sind solche, die der Mensch nur aus subjectiv zureichenden Gründen annimmt, wogegen dann der Philosophie als der Wissenschaft des Wissens das Gebiet der Wahrheit zufiele, wie es nach objectiv zureichenden Gründen sich darstellt und zu erkennen giebt. Wir nun unsrerseits können von allen diesen und ähnlichen Unterscheidungen keinen Gebrauch machen. Es ist ja richtig, dass der Glaube, der christliche Glaube es ist dessen Inhalt und Wahrheit der Dogmatiker darzulegen beabsichtigt; auch Dies, dass der Dogmatiker, und zwar je mehr er ist was er sein soll desto stärker, an jenem Glauben interessirt ist:

aber was er nun als Inhalt des christlichen Glaubens erkennt und darstellt, Das gilt ihm, wenn anders wir im ersten Theile der systematischen Theologie das Rechte getroffen haben, weder als blosse Vorstellung, über deren an sich seiende Wahrheit erst noch das reine Denken zu entscheiden hätte, noch als bloss subjectiv begründet, sondern als schlechthinige, objective, absolute Wahrheit; und wenn er an dem Glauben sehr lebhaft interessirt ist, so sehr wie an seinem eignen wahrhaftigen Leben, so kommt Das eben daher, dass ihm jene Glaubenswahrheit die absolute Wahrheit ist — und für die Wahrheit ist doch wohl auch der Philosoph interessirt, und zwar um so mehr je mehr er es ist?

5. So bleibt denn, nachdem wir jene nur scheinbaren Unterscheidungen abgewiesen haben, nur ein Doppeltes übrig woran wir uns halten können, einmal der Weg auf welchem man das eine und das andere Mal zur Erkenntniss und zum Besitz der Wahrheit vorzudringen sucht, und dann der Umfang und die Richtung der beiderseitigen Wahrheitsbemächtigung. Der Natur der Sache nach musste dort, wo es sich um die theologische Aufgabe der Gewissheitslehre im Unterschied von der Religionsphilosophie handelte, der erstere Punkt in den Vordergrund gestellt werden, wogegen ebenso nothwendig hier der zweite es ist auf welchen das Hauptgewicht fällt. Dort wurde gesagt, es sei das allgemeine natürliche Bewusstsein, von dem der Philosoph ausgehe um sich des Wahrheitsganzen zu vergewissern, und von hier aus erhebe sich für ihn die Frage, wie sich die Objecte der christlichen Wahrheit auf die er innerhalb des natürlichen Bewusstseins stösst in jenes Ganze der allgemein menschlichen Wahrheit einordnen. Hingegen sei der Weg welchen die theologische Erkenntniss geht der umgekehrte, dass sie mittelst der sonderlichen christlichen Erfahrung sich der Heilswahrheit bemächtigend nun von diesem christlichen Bewusstsein aus die Einordnung der allgemein menschlichen und natürlichen Wahrheit in die christliche vollziehe. Man kann einwenden und hat eingewendet, es sei doch nicht ein Privilegium der Theologen, für sich allein die specifisch-christliche Erfahrung zu besitzen, und ebensowenig eine nothwendige Charaktereigenschaft der Philo-

sophen, dieser christlichen Erfahrung zu entbehren; es giebt ebenso unbekehrte Theologen wie bekehrte Philosophen. Dieses nun in Abrede zu stellen konnte freilich unsre Meinung nicht sein, und an den Stand der Theologen als einen gewissermassen vor anderen privilegirten zu denken ist uns nicht in den Sinn gekommen. Um theologische Erkenntniss handelt es sich schlechthin nur in dem Sinne, dass sie bedingt sei durch eine an den Objecten des Heils gemachte eigenartige, von der natürlichen verschiedene Erfahrung; und jede in solcher Weise gemachte Erfahrung und gewonnene Erkenntniss musste umdesswillen als theologische, christlich theologische gelten. Aber auch so, nach Ablehnung jenes unveranlassten Missverständnisses, bleibt die Unterscheidung dem Vorwurf ausgesetzt, dass zwecks derselben der Begriff der Philosophie zu eng gefasst werde. Existirte die Philosophie ausschliesslich in der Form des panlogischen Idealismus oder Intellectualismus, etwa im Sinne der Hegel'schen Speculation, so möchte die Unterscheidung ein Recht haben. Aber Philosophie ist „speculative Anschauung des Thatsächlichen", und Schelling hat darin Recht, dass man mit dem blossen Begriff nicht an die Wirklichkeit herankomme. Der thatsächliche Contact mit dem Objecten ist die Grundlage aller Wissenschaft und der Philosophie insbesondere: gleichwie ein solcher erforderlich z. B. bei der Geschichtsphilosophie, so auch bei der Religionsphilosophie; ist er aber vorhanden, ist der Philosoph zu einer wirklichen Erfahrung der christlichen Objecte gelangt, „so muss sich ja in ihm eine specifische Denkanschauung bilden, die er der Natur des Denkens gemäss in Verbindung setzen wird mit Allem was früher Gegenstand desselben geworden ist. Damit aber wird derselbe mit vollem Recht eine Philosophie des Christenthums zu liefern sich gedrungen fühlen, der man nicht den Vorwurf machen kann sie sei eigentlich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*" (Carlblom). Man hebt damit eine Schwierigkeit der Unterscheidung hervor, von der wir weit entfernt sind zu läugnen dass sie besteht. Und wenn man nach Rothe'scher Anschauung alle übernatürliche Wirkung sofort Natur werden liesse, oder wenn man den Begriff der Philosophie anders behandeln

dürfte denn als Erfahrungsbegriff, so würde jene Unterscheidung allerdings hinfällig sein. Aber gegen das Erstere haben wir uns früher so hinlänglich erklärt, dass es überflüssig sein wird nach dieser Seite hin hier etwas hinzuzufügen, wie wir denn überhaupt die Ergebnisse des Systems der Gewissheit hinsichtlich des Unterschiedes zwischen natürlicher und geistlicher Erkenntniss auch bei der vorliegenden Frage als feststehend voraussetzen. Für Diejenigen aber welche dieselben anerkennen, wie Das bei den letzterwähnten Einwürfen der Fall ist, dürfte es doch das Angemessenste sein, ehe man sich auf die Schwierigkeiten der Uebergangsformen einlässt, vorerst ins Auge zu fassen was sich als Philosophie und zwar speciell als Religionsphilosophie historisch dargelebt hat. Denn damit ist für die Sache noch wenig gewonnen, wenn man sich angesichts der unbestreitbaren Möglichkeit, dass auch ein Philosoph die entsprechende Erfahrung an den Heilsobjecten machen könne, eine Philosophie und insbesondere eine Religionsphilosophie ausdenkt, welche in solchem Falle ausführbar und wie sie alsdann beschaffen sei. Blicken wir dagegen auf diejenigen historischen Erscheinungen der Philosophie hin, wie sie vornehmlich das letzte Stadium der philosophischen Entwicklung charakterisiren, hinsichtlich deren auch Jedermann einverstanden ist dass man an ihnen das Wesen der Philosophie abnehmen könne, so werden wir uns der Thatsache nicht verschliessen dürfen, dass hier von dem natürlichen Weltbewusstsein als dem Allgemeinen ausgegangen und von da zu dem religiösen, dem christlichen Bewusstsein als innerhalb des ersteren mitgelegen fortgeschritten wird: das religiöse Leben ist ihr ein Stück des allgemein-menschlichen, die religiösen Objecte erscheinen ihr als ein Theil der Erkenntnissobjecte überhaupt, und gleichwie sie etwa auf ihrem Wege von den obersten Principien des Seins und der Erkenntniss durch die einzelnen Gebiete menschlicher Erfahrung unter Anderm auf das Rechtsgebiet stösst und darnach eine Rechtsphilosophie schafft, so stösst sie gleicher Weise auf das Gebiet der Religion und des Christenthums und bildet demgemäss eine Religionsphilosophie. Es ist nicht willkürlich, dass wir der philosophischen Speculation diesen Weg als

den ihr eigenthümlichen zugeschrieben haben, da er denn doch thatsächlich und zwar gerade da vorliegt wo die Philosophie zu ihrer höchsten Blüthe in der Neuzeit sich erhoben hat; und dieses Wirkliche ist auch sachlich nicht zufällig, wenn anders der Unterschied zwischen natürlichem und geistlichem Wesen, zwischen natürlicher und geistlicher Erfahrung nebst Erkenntniss der durchgreifende ist wofür wir ihn erkannt haben, und wenn doch alle natürlichen Wissenschaften, zu denen die Philosophie zweifellos gehört, zunächst darauf angesehen sein wollen was sie als natürliche sind. Besteht einmal nach christlicher Anschauung jener Dualismus wirklich in der Welt — die natürliche läugnet ihn — so wird es auch die nothwendige Folge davon sein dass er in der Erkenntniss und in der Wissenschaft sich ausprägt; und wenn derselbe wie wir wissen gar kein absoluter ist, sondern für das christliche Bewusstsein sich aufhebt, so doch laut ebendesselben nicht für das natürliche, welches ihn und gerade weil es ihn vonvornherein läugnet. Dass daneben es Mischformen gegeben hat, wie etwa bei den mittelalterlich christlichen Philosophen, und noch giebt, wie bei einzelnen Philosophen der Neuzeit, wo das Natürliche und Geistliche eng verschlungen war und ist, oder bei den neukantischen Theologen, wo man sich durch philosophische Erkenntnissprincipien vorschreiben lässt, wieweit die christliche Gnosis in der Erforschung der Glaubensthatsachen vordringen dürfe, wird dabei nicht in Abrede genommen, kann aber nicht den Ausgangspunkt der Untersuchung bilden, um so weniger, als jene Mischung allenthalben — Das darf man wohl sagen — eine unklare ist, nicht am Wenigsten bei Denen, welche sich berühmen über die Irrthümer der Scholastik, über die Verwechselung philosophischer und theologischer Wahrheit hinweggekommen zu sein. Wo man den Unterschied nicht zunächst hat zu seinem Rechte kommen lassen, da rächt sich Dieses nothwendig auch in der Verbindung: man behandelt Christliches ohne Weiteres als Natürliches und umgekehrt, und macht in Folge Dessen den Anlauf, das Christliche sofort als allgemeingiltiges dem natürlichen Bewusstsein aufzudrängen oder daraus zu erheben. Die Verbindungen mithin, welche man von Alters

her bis auf die Gegenwart zwischen Theologie und Philosophie, bewusster oder unbewusster Weise, hat eintreten lassen, sind durchaus nicht zur Nachfolge verlockend, und Nichts kann geeigneter sein uns von falscher Vermengung der beiderseitigen Gebiete zurückzuhalten, als das neuerliche warnende Beispiel Solcher, die in wunderlicher Selbsttäuschung begriffen unter dem Bann philosophischer Principien den Inhalt des Glaubens entleeren. Dazu kommt noch ein Anderes, was aus der Natur der socialen Processe des Wissens und der Erkenntniss sich ergiebt. Die Philosophie, sagt Hegel, ist ihre Zeit in Gedanken gefasst. Darin ist soviel richtig, dass die grossen geistigen Bewegungen, deren Niederschlag die jeweilige Philosophie ist, nicht willkürlich von einem Einzelnen, wäre es auch der Bedeutendste, hervorgerufen werden, sondern in ihm sich Ausdruck verschaffen, als der nur der voranschreitende Führer ist zu dem Ziele worauf die Gesammtbewegung hindrängte. Dies gilt nicht minder von dem Denken wie von dem Thun, von den schöpferischen, epochemachenden Werken auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Philosophie insbesondere, wie von denen weltbewegender, unmittelbar in das Leben eingreifender Thaten. Hiernach wollen die Heroen der Philosophie und die einander ablösenden philosophischen Systeme gewürdigt sein, welche die hinter uns liegende geistige Entwicklung charakterisiren; und auch das Hervortreten des Materialismus nach jener speculativen Erhebung und Ueberspannung ist von diesem Gesichtspunkte aus zu erklären. Freilich ist es eine Einseitigkeit und eine Verkennung der menschlichen Freiheit zu wähnen, dass nun die Entwickelung und die geistige Stellung des Einzelnen schlechthin an jene Gesammtbewegung gebunden sei: er kann sich mehr oder weniger, wenn auch nicht völlig, davon isoliren, so gewiss sein Denken dabei immer ein sociales bleibt, nämlich durch einen andern Kreis der Societät bedingt. Es kann möglicherweise was von solch einem relativ einsamen Denker gedacht wird sachlich richtiger, bedeutender sein als was der Ausdruck allgemeiner, herrschender Lebens- und Gedankenbewegung ist; aber zu durchschlagendem Erfolg, zu eingreifender Macht, deren äussere Erscheinung das

Auftreten bestimmter philosophischer Schulen und Richtungen ist, gelangt er eben darum nicht. Nun wird es für uns, die wir in der Gegenwart leben und deren wissenschaftliche Arbeit von dieser Gegenwart weder abstrahiren kann noch will, bei der Frage nach dem Verhältniss der christlichen zur philosophischen Wahrheit sich nicht sowohl um Dasjenige handeln was man irgendwie als Philosophie sich vorstellen kann, sondern um die Philosophie als „ihre Zeit in Gedanken gefasst“, als Ausdruck der zur Zeit herrschenden Geistesbewegung. Wie es damit auf dem allgemein-menschlichen Gebiete steht, in welchem Grade gegenwärtig der Dualismus des Natürlichen und des Geistlichen sowie der ihm entsprechenden Erkenntniss sich gesteigert hat, Dies ist uns aus den Gegensätzen im System der christlichen Gewissheit klar geworden. Wenn nun auch wirklich ein Philosoph, in lebendigen Contact getreten mit den Objecten der geistlichen Welt gleichwie mit jenen der natürlichen, es versuchte und vermöchte, entsprechend der christlichen Anschauung die Totalität des Seins speculativ zu reconstruiren, was wäre damit ausgerichtet gegenüber dem allgemein-menschlichen Denken, wie es auf dem weiten Plane der geistigen Bewegung die Herrschaft behauptet? Man würde ihn nicht verstehen und ihn als Idioten verlachen. Auch geht es über das Mass eines einzelnen Menschen, und wäre er der begabteste, hinaus, die natürliche Erkenntniss des Natürlichen wie sie als solche in Gegensatz sich gestellt hat zur christlichen nur von sich aus umzusetzen in die Conformität mit der letzteren und so eine christlich-philosophische Gesammtanschauung zu gewinnen. Hier bleibt nothwendig ein Hiatus, den der Christ verträgt, den man dem Theologen nachsehen kann, der aber für das philosophische System tödtlich ist. So dass wir auch aus diesem besonderen Grunde es bei unserer früheren Unterscheidung des theologischen und des philosophischen Weges der Wahrheitserkenntniss bewenden lassen.

6. Indessen wenn wir auch jene frühere Unterscheidung, welche vor Allem für den Gang der christlichen Vergewisserung von Belang war, in dem dargelegten Sinne aufrechtzuerhalten haben, so reicht sie doch für den vorliegenden Fall nicht aus, wo

vornehmlich der Umfang und die Richtung der beiderseitigen Wahrheitsbemächtigung in Betracht kommt. Hier erst ist das letzte Wort über das Verhältniss der christlichen zur philosophischen Wahrheit zu sprechen, nachdem wir durch das Bisherige uns den Weg dazu gebahnt haben, und der adäquate Ausdruck für die hier zu vollziehende Sonderung wird dieser sein, dass das eine Mal der anthropocentrische Standpunkt überhaupt, das andere Mal der christianocentrische für den Umfang und die Richtung der Wahrheitsbemächtigung, also für den Inhalt der Wahrheit, massgebend ist. Die Unterscheidung schliesst sich wie man sieht an jenes dritte Stück des formellen Wahrheitsbegriffes an, von welchem als gemeinsamem (§. 2, 4) gezeigt ward dass ohne dasselbe Wahrheit für uns überhaupt nicht vorhanden sei. So unbestreitbar es ist, dass alle Wahrheit von der wir in irgendwelchem Sinne reden, auch wenn wir sie ganz als an sich seiende denken, doch immer dies nur ist als für das Subject seiende, womit aber ihr An-sich-sein nicht aufgehoben ist, so fällt doch sofort ins Auge, dass dieses allgemeine Für-uns-sein eine ganz andere, speciellere, Bedeutung gewinnt, wenn wir es anwenden auf das christliche Subject in seinem Verhältniss zu dem ihm vergewisserten Complex der Wahrheit. Es ist die Heilswahrheit welche hier in Frage kommt und wodurch sich das Für-uns-sein der Wahrheit näher bestimmt, auch wenn nun die Dogmatik als systematische Wissenschaft zunächst nur im Interesse der Erkenntniss und ohne unmittelbar praktischen Zweck diese Wahrheit explicirt. Mag die Dogmatik noch so sehr die Wahrheit in ihrem Ansichsein, nach ihrem objectiven Wesen und Zusammenhang darzustellen bestrebt sein, so kann sie doch darüber nicht hinaus, dass eben dieses die Heilswahrheit sei, d. h. diejenige welche dem Christen sich zu erkennen gegeben hat als die ihm behufs seiner Wiedereinrückung in den gottgemässen Stand, zu seiner Seligkeit vermeinte, insofern für ihn bestimmte und seiende. Hindurchschreitend von dem absoluten Princip alles Seins durch das kosmische und irdische Werden bis zu dem Werdeziel, von welchem Allem der Mensch nur einen geringen Theil ausmacht, kann das System der christlichen Wahrheit doch sich des Ge-

sichtspunktes nicht entäussern, dass diese absolute, allgemeine, nicht bloss irdische, sondern kosmische Wahrheit eben in dieser Allgemeinheit als Heilswahrheit in Betracht kommt, wornach denn Stücke, sehr wesentliche Stücke der allgemeinen Wahrheit, insofern sie jenen Charakter nicht an sich tragen, auf die Seite geschoben werden. Was für eine eminente Bedeutung für die Erkenntniss der kosmischen Grössen und Realitäten in ihrem Verhältniss zu einander hat die Mathematik — ὁ θεὸς ἀριθμεῖ —, welche Wichtigkeit für das Verständniss des Welthaushaltes die Lehre von dem Licht und von der Wärme u. s. w., und doch wird es der Dogmatik nicht in den Sinn kommen auf diese Seiten der kosmischen Wahrheit des Näheren einzugehen, weil dieselben und insoweit sie für die Heilswahrheit als solche sich mehr oder weniger indifferent verhalten. Das liegt mithin an dem christianocentrischen Standpunkt, von welchem aus der Dogmatiker sich der allgemeinen, der absoluten Wahrheit bemächtigt und wornach er das Ganze der Realitäten, die Totalität des Wahrheitscomplexes unter dem Aspect des dadurch für die Menschen, nämlich die Menschen Gottes, seienden Heiles betrachtet. Der Umfang in welchem die Wahrheit ihm als Dogmatiker zum Bewusstsein kommt, die Richtung nach welcher hin er sie erforscht und darstellt, ist dadurch bedingt. Wesentlich anders liegen die Dinge bei der philosophischen Wahrheit. Zwar das Sein der Realitäten für den Menschen, dieser anthropocentrische Standpunkt, ist unvermeidlich und unveräusserlich, aber damit ist sehr wohl verträglich, dass die von hier aus sich erschliessende Wahrheit als eine solche sich darstelle welche für das Heil des Menschen sich völlig indifferent verhält. Wir haben thatsächlich Beides erlebt, die entgegengesetzten Extreme, einmal dass die Gesammtheit aller Realitäten welche dem erkennenden Subject sich darbieten als Productionen desselben erfasst wurden, wo nun dieses Subject in den Mittelpunkt alles Seins gerückt wird, und dann, dass das Subject „welches immer nur Ich, Ich schreit“ von dieser erträumten Höhe des Egoismus herabgestürzt und in die engen Schranken eines gleich allen andern auftauchenden und vorübergehenden Einzelwesens verwiesen ward. Aber die letztere philo-

sophische Anschauung, welche den Gedanken als wäre die Fülle der gegebenen Realitäten für den Menschen, für das Heil des Menschen da verwirft und verhöhnt, geht wie wir wissen nicht minder von dem anthropocentrischen Standpunkte aus wie die erstere. Insofern hier vonvornherein die Richtung der zu erkennenden Wahrheit auf das Heil des Subjects, wie immer letzteres sonst inmitten der Realitäten gestellt werde, in Wegfall kommt, erweitert sich auch der Umfang der philosophischen Wahrheit, und was dort bei der dogmatischen das Ganze ist, erscheint hier ebenfalls an einer bestimmten Stelle, wo von der Wahrheit in religiöser, in christlicher Beziehung die Rede ist, als Theil des Ganzen. Zudem ist sein Auftreten oder Nichtauftreten, desgleichen die Weise wie es dort erscheint durchaus abhängig von der Wahrheitserfassung wie sie der Behandlung jenes Theiles vorangeht, wogegen bei der christianocentrisch gefassten Wahrheit das umgekehrte Verhältniss der Abhängigkeit Statt findet. Nun ist es richtig, dass der schlechthin anthropocentrische Standpunkt der Allgemeinheit des Ausdrucks entsprechend nicht ausschliesst die Möglichkeit, jenen Anthropos, das philosophische Subject, näher zu denken als ein solches, welches durch specifisch christliche Erfahrung mit den Objecten der Heilswahrheit in Berührung gekommen und dadurch ihrer mächtig geworden ist. In dem Masse als Dieses der Fall ist wird alsdann der christlich theologische Gesichtspunkt sich geltend machen, nämlich hinsichtlich jenes obersten Abhängigkeitsverhältnisses, wogegen die philosophische Tendenz und der ihr entsprechende Umfang der Wahrheitserforschung sich gleichbleibt. Daraus können dann allerdings Mischformen christlicher Philosophie und philosophischer Theologie entstehen, ihrer Natur nach, bei dem nun einmal bestehenden Verhältniss zwischen natürlicher und geistlicher Erkenntniss, nicht denkbar ohne jenen Hiatus von welchem oben die Rede war; und wir haben daher absichtlich hier jene nicht schlechthin exclusive Formel gebraucht, um auch für die genannten Mischformen Raum zu lassen, während es uns unrichtig dünkte sie etwa bei Bestimmung des Unterschieds an die Spitze zu stellen.

§. 4. Die christliche Wahrheit ist der Complex aller der Realitäten welche von dem Christen erkannt werden als auf die Herstellung einer Menschheit Gottes bezüglich, dieses Ziel als realisirtes inbegriffen, woraus denn zugleich sich entnehmen lässt, inwieweit die natürliche Wahrheit in das Gebiet der christlichen hineinfällt.

1. Nachdem wir in das Gebiet der christlichen Wahrheit eingedrungen und über die abscheidenden Grenzen desselben orientirt sind, dürfen wir das Auge frei hinschweifen lassen über das unserm System zuständige Territorium, um dessen inneren Charakter vorläufig zu bestimmen und des Weges versichert zu werden den wir bei Durchmessung desselben einzuschlagen haben. Es ist zunächst nur ein anderer und genauerer Ausdruck, wenn wir an Stelle der Heilswahrheit von der wir bisher geredet den Complex aller der Realitäten substituiren, welche von dem Christen als auf die Herstellung einer Menschheit Gottes bezüglich erkannt werden. Fragt man nach der Berechtigung, wie vorher jenen allgemeineren so nun diesen bestimmteren Ausdruck zu wählen, oder mit andern Worten, das dem System der christlichen Wahrheit zugewiesene Territorium als dieses zu bezeichnen, so berufen wir uns zunächst nicht auf irgend welche Tradition, wornach man gewohnt ist der Dogmatik gewisse hergebrachte Lehrstoffe als die ihr eignen zuzuschreiben, noch auch zunächst auf die Offenbarung oder die heilige Schrift oder auch die Kirche, als durch welche jene geistlichen Stoffe uns vermittelt seien, sondern wir setzen, wie Dies die systematische Folge erheischt, nur Dasjenige aber auch alles Dasjenige voraus was durch das System der christlichen Gewissheit gewonnen worden ist. Systematische Erkenntniss, Dies wissen wir, ist die Erkenntniss eines Thatbestandes, und der Thatbestand um welchen es sich in dem vorliegenden Falle handelt ist jener, über dessen Realität der christliche Theolog in dem System der christlichen Gewissheit sich Rechenschaft gegeben hat. Der Christ welcher an die wissenschaftliche Aufgabe herantritt, den Thatbestand, die Summa der Realitäten zu expliciren worin sein Christsein beruht und besteht,

ist über das Vorhandensein dieser Realitäten nicht im Zweifel, und eine christliche Dogmatik wäre niemals entstanden ohne die Voraussetzung solcher Gewissheit, welcher wir darum auch zunächst wissenschaftlichen Ausdruck zu geben hatten. Dieser Thatbestand nun war zunächst ein innerer, immanenter, insofern doch Christ eine Prädicirung des menschlichen Subjectes ist, oder mit andern Worten, insofern der Christ als dieses so beschaffene menschliche Subject sich als Christen weiss, der Realität und Normalität des Christenstandes gewiss ist. Jener Thatbestand war ferner ein ausser dem Subject, und zwar diesem nicht minder als generellem wie als individuellem, aber auch ausserhalb der Welt des Endlichen überhaupt gelegener transcendenter, auf den absoluten persönlichen dreieinigen Gott, weiterhin auf den Gottmenschen zurückweisender, von diesen Realitäten welche sich als wirkende und wirkliche in dem Lebensbestande des Christen abgeprägt haben bedingter, darum grundleglich in ihnen bestehender. Endlich war derselbe ein transeunter, alle die Realitäten in sich befassend welche die wirksame Präsenz der vorhergenannten dem Subject behufs seines Christenstandes vermitteln und durch welche sie sich vermitteln, so dass hier in der früher bezeichneten Weise auch die kraft der natürlichen Erfahrung zugänglichen Realitäten unter jene des geistlichen Kosmos miteintreten. Dieser gesammte, in sich verschlungene, Himmel und Erde, Gott und die Welt, Geistliches und Natürliches befassende, einheitliche Thatbestand als für den Christen seiender ist es, von welchem nun das System der christlichen Wahrheit zu handeln hat, so dass demnach für uns die Frage gar nicht weiter entstehen kann, woher die Dogmatik zu dem ihr eigenthümlichen Stoffe gelangt und was alles zu diesem Stoffe gehört. Nur will beachtet sein, dass während es demnach derselbe Stoff ist welcher als christliche Wahrheit dem Subject vergewissert ward und innewohnt, dieser Stoff hier nicht nach Seiten seiner Vergewisserung, sondern als objectiver Complex der christlichen Wahrheit zur Behandlung kommt.

2. Halten wir daher das Eine fest welches sich uns aus dem Bisherigen ergeben hat, dass jene Wahrheit nur als für den Christen und in ihm seiende in Betracht kommt, so folgt nun zu-

gleich, dass der Weg welchen das System der christlichen Wahrheit einzuschlagen hat im Allgemeinen der umgekehrte sein wird im Vergleich mit dem System der Gewissheit. Während dieses seiner Natur nach von dem gewirkten subjectiven Thatbestand aufwärts geht zu den wirkenden Factoren, seien es transcendente oder transeunte, so jenes von den wirkenden Factoren abwärts zu dem gewirkten und ferner zu wirkenden Thatbestand, das absolute Sein, nämlich den absoluten persönlichen dreieinigen Gott, als des Werdens Grund voranstellend, von da zu dem hierdurch bedingten Werden fortschreitend, beim Verfolg dieses Werdens aber auf das Ziel hinblickend ohne welches für den Christen diese Wahrheit gar nicht existirte, den Thatbestand seines Christseins und Dessen worauf dieses Sein weiterhin tendirt. Da aber der individuelle Christenstand Dessen welcher in solcher Weise wissenschaftlich und systematisch den Complex der christlichen Wahrheit zu umfassen sucht der ihm innewohnenden Gewissheit zufolge nicht sein würde und nicht ist ohne eine Gemeinschaft von Menschen Gottes mit welcher geworden und werdend er sich zusammenschliesst und in deren Vollendung seine eigne mitgelegen ist, so tritt auch hier nothwendig das nur individuelle Subjective in der Richtung welche die zu erkennende christliche Wahrheit nimmt hinter dem Objectiven zurück oder in dasselbe hinein, und die christliche Wahrheit ist sonach mit Recht zu bezeichnen als der Complex aller der Realitäten welche von dem Christen erkannt werden als auf die Herstellung einer Menschheit Gottes bezüglich, dieses Ziel und dessen Vollendung selbstverständlich inbegriffen. An sich liesse sich ja dieses Ziel auch als „Reich Gottes" bezeichnen, und vielleicht möchte der Eine oder der Andere diesen Ausdruck dem der „Menschheit Gottes" vorziehen; aber da doch die erstere Bezeichnung in der Schrift keine überall gleiche Bedeutung hat und insbesondere auch gebraucht wird, um die v o r l ä u f i g e Verwirklichung des Endziels auszudrücken (vgl. Act. 1, 6 mit 1 Cor. 15, 24), so mag es bei der „Menschheit Gottes" sein Bewenden haben, in dem Sinne dass es die mit Gott geeinigte, Gottes-innige, in Gott selige Menschheit ist, worauf alle Wirklichkeit und alles Werden

als Gegenstand des christlichen Glaubens hinzielt. Vergleichen wir die gegebene Inhaltsbestimmung unsres Systems mit jenen die man gemeinhin der christlichen Dogmatik zu geben pflegt, so wird sich zunächst herausstellen, dass sie Nichts vermissen lässt was dort, abgesehen von den schon früher abgewiesenen Prolegomena, als dogmatischer Stoff in Betracht genommen und behandelt wird. Denn wenn man z. B. in mehr formaler Weise die Dogmatik bezeichnet als die Lehre von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre (Schleiermacher), oder als ihren Gegenstand benennt die christlichen Glaubenslehren welche in der Gemeinschaft der Gläubigen oder der Kirche gelten (Martensen), oder sie definirt als die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens auf der gegenwärtigen kirchlichen Entwickelungsstufe (Schweizer) u. s. w., so liegt am Tage dass abgesehen von der Beziehung auf bestimmte Kirchengemeinschaften, von welcher wir hier noch nicht reden können, alles Dieses dem Begriff des Systems der christlichen Wahrheit wie wir es gefasst haben sich einordnet, auch insoweit es sich um den Glauben auf der gegenwärtigen kirchlichen Entwickelungsstufe handelt, und nur darin unterscheidet sich unsere Fassung, wie uns dünkt nicht zu ihrem Nachtheil, von jenen, dass sie nicht auf dem bloss formalen Gebiete der Begriffsbestimmung stehen bleibt. Betrachtet man dagegen von andrer Seite, den Inhalt der dogmatischen Wissenschaft zugleich benennend, die christliche Glaubenslehre als Entwickelung des Bewusstseins von der durch Christum vermittelten Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen (z. B. Philippi), so ist wiederum zweifellos, dass dieser so gefasste Inhalt unter das System der christlichen Wahrheit wie wir es meinen fällt, allerdings mit dem Unterschiede, dass die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft als eigentliches Object der Dogmatik gefasst andre Objecte des christlichen Glaubens welche vor dieser Wiederherstellung liegen genau genommen von der Dogmatik ausschlösse; wogegen diese in Wirklichkeit doch nicht eingehaltene Ausschliessung für uns vonvornherein nicht besteht. Das Entscheidende aber, ohne dass wir auf die etwaigen Mängel

jener und ihnen ähnlicher Begriffe der Dogmatik eingehen wollen, bleibt für unsre Begriffsbestimmung des Systems der christlichen Wahrheit Dieses, dass sie genau dem ersten Theile der systematischen Theologie wie wir ihn meinen entspricht und hierdurch ihre Richtigkeit für uns beweist.

3. Wir sind nun in der Lage, Inhalt und Folge des Systems der christlichen Wahrheit überblicklich bezeichnen zu können, ohne eines Weiteren als der gegebenen Voraussetzungen hierzu zu bedürfen und ohne der Frage nach der genaueren systematischen Anordnung vorzugreifen. Oberstes Princip des Werdens einer Menschheit Gottes ist dem Christen Gott der absolute persönliche dreieinige, dessen er als des letzten realen transcendenten Factors seines Christenstandes, des individuellen wie des generellen, inne und gewiss geworden ist. Die Thatsache dieses obersten Princips als solche steht in dem System der christlichen Wahrheit nicht mehr zu erweisen, wohl aber handelt es sich um eine erkenntnissmässige Ausführung Dessen was in der obersten absoluten Realität enthalten sei, oder als welche der Christ diese Realität mit allen den Mitteln der Erkenntniss wie sie ihm gemäss der vollzogenen Vergewisserung nun zu Gebote stehen begreife. Insofern es keine Vergewisserung einer Realität giebt und geben kann ohne dass dieselbe als Das was sie ist in die Erfahrung eintrete, fällt die dogmatische Aussage über den Charakter und die Beschaffenheit der Realität allerdings mit jener der Gewissheitslehre zusammen: hierin liegt die Berührung beider Systeme miteinander, welche nicht aufgehoben werden kann noch soll. Aber dass es etwas Anderes ist, einer Realität gemäss Dem wie sie in ihren Wirkungen sich giebt versichert zu sein, und nun auf Grund Dessen ihres Wesens sich zu bemächtigen, sie in ihrem Wesen zum Verständniss zu bringen, davon war schon früher hinreichend die Rede. Auch die Abweisung der Widersprüche, denen der Christ bei der Gewinnung und Festhaltung der geistlichen Realitäten begegnete, bezog sich direct nur auf die Frage, warum er trotz derselben jene Realitäten als solche wisse und für sich gelten lasse, und nur indirect, insoweit deren dem Christen verbürgte Beschaffenheit dem natürlichen

Urtheil Anlass zum Einspruch darbietet, musste dieser ihrer Beschaffenheit dabei gedacht werden. Jenes natürliche Urtheil mit seinen Einwürfen liegt nun hinter uns, und wir können daher rein von dem Standpunkte der christlichen Erkenntniss aus uns jetzt in das Wesen der Realitäten, also zunächst Gottes, vertiefen, wobei natürlich die Lösung von Widersprüchen, die aus der Beschränktheit jener Erkenntniss, aus ihrer auf der Unfertigkeit und Duplicität des Christenstandes beruhenden Mangelhaftigkeit hervorgehen, in keiner Weise ausgeschlossen ist. Die Lösung dieser Widersprüche ist eine andere, geschieht in anderem Interesse, als die Abweisung jener früheren: sie dient dem Vollzug wirklicher, möglichst klarer und vollständiger Erkenntniss der bereits verbürgten Realitäten. Von jenem absoluten Sein des dreieinigen Gottes führt der Weg der Wahrheitserkenntniss zu dem damit gesetzten und davon bedingten Werden, zu der Welt Gottes und dem Menschen Gottes, wie diese von Gott gewollt und unbeschadet des Abfalls in dieser ihrer Bestimmung festgehalten, demnach auch zu dieser Bestimmung gebracht, als Welt und Menschheit Gottes actualisirt werden — nicht ein willkürlicher, um der traditionellen Dogmatik willen eingeschlagener Weg, sondern sachlich vorgezeichnet durch die Beziehung welche zwischen dem absoluten dreieinigen Gott und uns besteht, durch die objective Causalverbindung welche das Sein und das Thun Gottes mit dem Sein und Werden des Christen zusammenschliesst. Hier ists also nicht bloss das „Christenthum", als eine in der Welt vorhandene, eine Fülle von Ideen, Wahrheiten, Wirkungen in sich befassende Thatsache, worauf das Auge des Dogmatikers gerichtet ist, so dass nun was dieser Thatsache vorausgeht nur als Grundlegung und Voraussetzung hierzu mit in Betracht käme, sondern das uranfängliche und das gesammte zeitliche Werden, insoweit es den actualisirten und seiner Vollendung zustrebenden Christenstand zum Ziele und Erfolge hat, gehört in seiner Totalität zu den Objecten der christlichen Wahrheit, die Vorbereitungen des Christenthums ebenso inbegriffen wie die historische Thatsache des Christenthums selbst. Da es sich hier um eine Aussage von der christlichen Wahrheit im Sinne des Werdens

handelt, so wird der geschichtliche Charakter derselben in höherem Masse zum Ausdruck kommen müssen als Dieses sonst in der Dogmatik gewöhnlich ist — ein Werden als zeitliche und historische Verwirklichung ewiger Gottesgedanken. Die natürliche Welt als rein natürliche, zu welcher etwa erst dann das geistliche Moment wodurch sie zu einer Welt Gottes wird hinzugetreten, kennen wir nicht, sondern diese Welt als von Gott geschaffene stellt sich vonvornherein unter den Gesichtspunkt der Welt Gottes wozu sie geschaffen: und auch den Menschen als dieses natürliche Wesen, als eines unter vielen andern, dem unter andern geistigen und leiblichen Anlagen die religiöse Anlage mitgegeben sei, kennen wir nicht, sondern dieser Mensch als von Gott erschaffener erscheint in dem System der christlichen Wahrheit von Anfang an als der Mensch Gottes wozu er geschaffen. Die Sünde als in die Welt Gottes eingetretene erhält von hier aus ihr Licht und ihre Stellung unter den Realitäten die das System der christlichen Wahrheit in ihrem Bestand und Zusammenhange darzustellen hat; und gleichwie sie nach rückwärts für die dogmatische Erkenntniss unter dem Gesichtspunkte auftritt, dass es die Welt Gottes ist in welche sie störend eingreift, so erscheint sie nach vorwärts als solche welche das Werden einer Welt und einer Menschheit Gottes definitiv zu hindern nicht vermag. Die universalen wie die particularen, alttestamentlichen Vorbereitungen des Heils nicht minder wie die Verwirklichung desselben im Neuen Bunde haben in dem System aufzutreten, ein jedes an seinem Orte, mit dem Doppelmoment des Seins, als worin Gottes ewige, in sich constante Wahrheit zur Erscheinung kommt, und des Werdens, als in dessen successivem, zeitlichem, endlichem Verlauf jenes Ewige sich auswirkt. Die transeunten Glaubensobjecte, in dem System der christlichen Gewissheit nothwendig in der Mitte stehend zwischen den immanenten und den transcendenten, gehen hier nothwendig jenen voran gleichwie sie diesen folgen, indem sie den Modus der Verwirklichung des thatsächlich vorhandenen Heiles, als historische Auswirkung der mit diesem gesetzten Lebensmächte, darstellen. Der individuelle Heilsempfang und Heilsbesitz, auf welchen wie auf ihren Brenn-

punkt alle Radien jener gesammten Wahrheit für den Einzelnen hinzielen, ordnet sich unter dem Heilsempfang und Heilsbesitz der Menschheit Gottes als deren Gliede allein dem Einzelnen Solches widerfahren; und auch die Vollendung des christlichen Werdeprocesses in welchem der einzelne Christ als gewordener steht, so zwar dass erstere in diesem Gewordensein präformirt ist, kommt zur Aussage nur zugleich mit der Aussage von der Vollendung der Menschheit Gottes, auf welche das göttliche Thun principiell hinzielte und ohne welche eine Vollendung des Einzelnen unvollziehbar wäre. — Man sieht aus diesem Abriss des Systems in seinen wesentlichen Momenten noch deutlicher als es früher möglich war, wie wir um den Inhalt der Dogmatik vorweg zu bestimmen eines Weiteren nicht bedürfen als was uns thatsächlich als Ertrag des Systems der christlichen Gewissheit vorliegt, und nicht minder können wir von hier aus sofort entnehmen, dass es ein System im eigentlichsten Sinne des Wortes sein wird worin der Inhalt der christlichen Wahrheit für die Erkenntniss sich darstellt. Denn schon dort kam zum Bewusstsein, nur nach einer andern Richtung hin, wie jene Realitäten auf jedem Punkte ineinandergreifen und mit Nichten mechanisch und äusserlich neben einander liegen oder auf einander folgen: ein System der christlichen Wahrheit wird es sein, insofern das oberste Princip des Seins von welchem das Werden bis zu seinem Ziele hin bedingt ist das gesammte Material der Dogmatik, die Realitäten auf deren Erfassung sie angewiesen ist durchdringt und dadurch zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschliesst.

4. Hiernach entscheidet sich denn auch die weitere Frage, welche bei der überblicklichen Darstellung des Inhaltes der Dogmatik sich nahelegt, inwieweit die natürliche Wahrheit in das Gebiet der von uns zu durchschreitenden christlichen Wahrheit hineinfällt. Bis dahin wo diese Frage in Betracht kam war unser Blick vielmehr auf die Scheidung als auf die Verbindung der beiden Gebiete gerichtet, wie Dies der Gang unsrer Untersuchung mit sich brachte. Wir wissen aber, und zwar ebenfalls aus dem System der christlichen Gewissheit, dessen Ergebnisse auch für diese Frage massgebend sind, dass die Erkenntniss des

Christen keineswegs nur auf dem specifisch-christlichen Gebiete der Wahrheit stehen bleibt, sondern mit Nothwendigkeit auch auf die Objecte des natürlichen Lebens sich ausdehnt. Für die absolute Anschauung Gottes, Das unterliegt zunächst keinem Zweifel, fällt die Scheidung zwischen natürlicher und geistlicher Wahrheit hinweg, und wäre der Christ völlig wieder eingerückt in jene Stellung gottinnigen und centralweltlichen Daseins welche das Ziel seiner Lebensbewegung ist, so würde auch für ihn die Kluft zwischen beiden abgethan sein. Es ist auch nicht bloss der Gemeinplatz auf den wir uns hierbei berufen, dass die Wahrheit im letzten Grunde nur Eine, in sich zusammenstimmende sein könne, sondern es ist abermals der Standpunkt des in der christlichen Wahrheit als verbürgten stehenden Christen, von welchem aus jene an sich bestehende Einheit und harmonische Zusammenstimmung ausgesagt wird. Denn jener Gemeinplatz ist an seinem Theile auch nur eine formale Aussage, aus welcher über die Art der Einheit und Widerspruchslosigkeit noch gar Nichts zu entnehmen ist, wogegen für den Christen als Thatsache feststeht dass die natürliche Wahrheit sich nothwendig einordne unter die geistliche Wahrheit, mit welcher die obersten Richt- und Zielpunkte alles Seins und Werdens auch in der physischen Welt gegeben sind. Dass seine Erkenntniss diese so beschaffene Einheit noch nicht zu erreichen vermag, weil er selbst noch nicht und auch der Kosmos noch nicht ist was er sein wird, benimmt der Sicherheit Nichts womit er die Einheit als so geartete präsumirt und für seine Erkenntniss erwartet. Da nun aber die Scheidung und der Unterschied für den gegenwärtigen Stand der christlichen Erkenntniss eine Thatsache ist, so haben wir, um des Masses uns zu versichern in welchem auch jetzt schon die natürliche Wahrheit in den Bereich der christlichen hineinfällt, zunächst auf die Ambiguität zu achten in welcher der Begriff des Natürlichen hier auftritt, eine Ambiguität welche etwa der des Kosmos im biblischen Sprachgebrauche entspricht. In dem System der christlichen Gewissheit stellte sich die natürliche Erfahrung und Erkenntniss einmal in Gegensatz zu der geistlichen, und zwar in solchem Grade dass der Widerspruch zwischen bei-

den als unvermeidlicher erschien, sodann aber und auf der andern Seite gewahrten wir unter ihnen nicht bloss eine formale, sondern auch eine materiale Uebereinstimmung, und zwar letztere in dem Masse stärker als das Gebiet der natürlichen Erfahrung von dem der geistlichen sich entfernt. Jene Scheidung und Spannung ergab sich aus dem Unterschiede welcher zwischen dem bekehrten und dem unbekehrten Menschen besteht, ging also zurück auf das Dasein der Sünde in der Welt durch welche die Natur zu einer verderbten, gottwidrigen Natur geworden ist. Wir wissen von dorther, dass dieses verderbte, so zu sagen unnatürliche, Natürliche seine Stelle nicht bloss innerhalb des Menschenwesens hat, sondern von diesem hinausgreift auch in die physische Welt welche für jenes gesetzt und durch dasselbe bedingt ist. Stellen wir also unsre obige Frage nach der Hereinziehung des Natürlichen, der natürlichen Wahrheit, in das uns vorliegende System der christlichen Wahrheit in diesem Sinne, so ist es klar, dass der Ort für das gegensätzlich oder gottwidrig Natürliche jener sein wird wo überhaupt von dem Eintritt der Sünde und ihrer Folgen in die Welt geredet werden muss. Hier handelt sichs darum, wie sündhafte Unnatur zu gottgewollter Natur, natürlich scheinbare Wahrheit zu wirklicher gottgesetzter Wahrheit sich verhält, und wie der Dualismus zwischen beiden doch kein absoluter, auf allen Punkten gleicher, sondern ein relativer, zur Wiederaufhebung bestimmter und in dem Process derselben begriffener ist. Dagegen kennen wir das Natürliche, die natürliche Wahrheit, noch in einem andern Sinne als in diesem, und das Verhältniss desselben zur geistlichen Wahrheit und Erkenntniss nicht als vonvornherein widersprechendes. Hier handelt es sich um den Kosmos, den von Gott gesetzten und erhaltenen, wenn schon von der Sünde verderbten, in welchen das Reich der geistlichen Wahrheit eingesenkt ist, um die Naturbasis, auf welcher die Welt und die Menschheit Gottes als von Anfang an und dann trotz der Sünde gewollte sich erhebt, um eine natürliche Wahrheit, die als solche vermöge natürlicher Erfahrung erkannt wird und darum Gemeinbesitz des natürlichen und des geistlichen Menschen ist und sein kann. I n s o w e i t demnach dieses

Natürliche da ist für das Geistliche, in dem Masse als die geistlichen Factoren und Realitäten sich Raum schaffen und sich realisiren in dieser Welt des Natürlichen, auf sie als Object ihrer Influenz gerichtet sind oder der natürlichen Objecte behufs ihrer Vermittelung bedürfen, wird solche natürliche Wahrheit allenthalben in dem System der christlichen Wahrheit eine Stelle finden, worin denn zugleich ausgesprochen ist dass niemals um seiner selbst willen, wie in den Wissenschaften der natürlichen Erfahrung, dies Natürliche hier zur Behandlung kommt. Die Grenze bis zu welcher die Dogmatik hier zu gehen hat ist allerdings — Dies lässt sich nicht läugnen — eine fliessende und hängt sehr wesentlich mit der Unvollkommenheit der menschlichen, auch der christlichen Erkenntniss zusammen. Fliessend ist auch das Verhältniss zwischen dem Begriffe des Natürlichen in diesem und in dem früheren Sinne, um so mehr als alle Erkenntniss des einzelnen Natürlichen, wie wir in der Gewissheitslehre gesehen haben, dem Zuge nach dem einheitlichen Ganzen, nach dem Absoluten folgt und darin sofort die Discrepanz zwischen der geistlichen und der natürlichen Erkenntniss angelegt ist. Bei Alledem ist doch die gegebene Bestimmung des Masses, in welchem die natürliche Wahrheit in den Bereich der christlichen hereinfällt, keine illusorische, da ja in unendlich vielen Fällen, immerhin auch in Folge der beschränkten Erkenntniss, die Beschaffenheit der natürlichen Wahrheit irrelevant ist oder scheint im Verhältniss zur geistlichen Wahrheit, so dass letztere dieselbe bleibt mag es sich mit ersterer so oder anders verhalten. Gefehlt kann hier nach beiden Seiten hin werden, wie Dies auch die Geschichte der Dogmatik beweist, sowohl darin dass man gewisse natürliche Erkenntnisse, z. B. der biblischen Autoren, ohne Weiteres zu Bestandtheilen der dogmatischen Erkenntniss macht, als auch darin dass man die nothwendige Erstreckung der geistlichen Erkenntniss auch in den Bereich der natürlichen Wahrheit läugnet oder verkümmert, wie Dies z. B. bei der Frage der Ewigkeit oder Anfangslosigkeit der Welt der Fall war. Die Auffindung und richtige Fassung des Verhältnisses, in welchem die natürliche Wahrheit in das System der christlichen einzuordnen ist, gehört

daher selbst in die Entwickelung der Dogmatik hinein und gestaltet sich in relativer Vervollkommnung verschieden, je nachdem es fortschreitend der christlichen Erkenntniss gelingt das an sich bestehende System der christlichen Wahrheit wissenschaftlich zu reproduciren.

§. 5. Gleichwie es Vergewisserung der christlichen Wahrheit für den Einzelnen nur giebt als zugleich generelle, so ist auch die Wahrheitserkenntniss deren Ausdruck das System der christlichen Wahrheit ist nicht bloss eine individuelle, sondern generell begründet, und trägt eben darin die Bürgschaft sich der Wahrheit als eines Ganzen in fortschreitendem Masse zu bemächtigen.

1. Die Thatsache, dass die christliche Wahrheit alle diejenigen Realitäten umfasst welche auf Herstellung einer Menschheit Gottes abzielen, enthält in sich und fordert die weitere Aussage über den nicht bloss individuellen, sondern zugleich und zunächst generellen Wahrheitserwerb und Wahrheitsbesitz. Und diese Aussage steht andrerseits parallel der früheren über die generelle Vergewisserung der Wahrheit, auf welche sie sich zugleich an ihrem Theile gründet. Fanden wir dort unter den Bedingungen, unter welchen überhaupt Erfahrung und Erkenntniss mit dem Ergebniss der Gewissheit, sei es nun der natürlichen oder der christlichen, Statt finden, auch diese, dass das Einzelsubject zum generellen sich erweitere, wie andrerseits ja das Einzelsubject dieses ist nur auf Grund der Gemeinschaft in welcher es steht und aus der es geworden, so ergiebt sich daraus von selbst, dass der weitere Process christlicher Erkenntniss, vermöge dessen das Subject dazu kommt der vergewisserten Wahrheit nach ihren inneren Momenten und ihrem objectiven Zusammenhang sich zu bemächtigen, als individueller ebenfalls nur sich vollzieht kraft solcher Ausdehnung des Einzelsubjects zum allgemeinen und kraft der thatsächlichen Begründung aller individuellen Erkenntniss auf die generelle. Wiederum aber, wenn es das Charakteristikum

der christlichen Wahrheit ist im Unterschied von der natürlichen, in der Endbeziehung aller ihrer Realitäten auf die Menschheit Gottes ihr Wesen zu haben, nicht in der Beziehung auf diesen oder jenen Einzelnen, so muss dieses thatsächliche und objective Wesen sich auch subjectiv reflectiren, mit der Wirkung, dass es wirkliche, wahrhafte, fortschreitende Wahrheitserkenntniss nur giebt als gemeinsame der Menschheit Gottes. Es ist richtig, dass diese Menschheit Gottes sich actualisirt immer nur durch die einzelnen Glieder welche die Gemeinschaft bilden, und dass auch die Erkenntniss welche dem Sein und Werden derselben entspricht immer nur fassbar ist als Erkenntniss der Individuen. Aber damit ist nicht aufgehoben, dass es die Menschheit Gottes ist als zusammengehöriges Ganzes, als einheitlicher Organismus, dessen Leben in den einzelnen Organen sich darlebt und dessen Erkenntniss in den individuellen Gliedern sich Ausdruck giebt.

2. Während also bisher die Aufgabe des Systems der christlichen Wahrheit wesentlich bestimmt wurde nach Seiten des Objectes worauf es angewiesen ist, allerdings so, dass dieses Object nur erfasst werden konnte als für das Subject, nämlich das christliche Subject seiendes, so haben wir jetzt und weiterhin diese Aufgabe noch näher zu bezeichnen nach Seiten des Subjectes welches sie zu lösen unternimmt. Es ist dieser einzelne Theolog welcher an jene Aufgabe herantritt, und von Belang ist es für ihn zu wissen, mit welchen Mitteln es ihm gelingen wird das System der christlichen Wahrheit als Nachbild seines objectiven Bestandes wiederzugeben. Nun ist es wohl an sich wahr und bleibt es unter allen Umständen, dass was der Einzelne hierin leistet bedingt und getragen ist von der Gemeinschaft in welcher er steht. Unbeschadet der Bedeutung, welche wir gleich hernach der Individualität zuschreiben werden, dürfen wir es als eine Einbildung bezeichnen die an den Thatsachen zu Schanden wird, wenn etwa das Individuum um seiner Freiheit oder um seiner sonderlichen Begabung willen meint allein stehen und sich stellen zu können, um eine sonderliche, den Andern schlechthin verborgene Wahrheit zu erkennen. Mit allen Fasern seines Daseins,

seiner Erfahrung, seiner Erkenntniss dem Stamme verbunden aus welchem es als einzelner Zweig hervorgewachsen ist, trägt das Individuum diese Bedingtheit an sich auch dann, wenn es um eines Hauptes Länge alle seine Genossen überragt und wenn es als Sonderling sich abschliesst von dem gemeinsamen Zug des Lebens und der Erkenntniss. Wäre es überhaupt möglich, bei dem Individualbesitz auseinanderzuscheiden was dabei auf Rechnung der Gemeinschaft kommt und was als Selbsterwerb auf Rechnung des Einzelnen: wie wenig würde auf der letzteren Seite übrig bleiben, und wie würde auch dieses Selbsterworbene überall die Spuren des Ueberkommenen durch das es ermöglicht ward an sich tragen! Man darf es geradezu als das Eigenthümliche hervorragender Individualitäten bezeichnen, dass in ihnen die Totalität eines Gemeinbesitzes sich zusammenfasst, und als einen Charakterzug ihrer Grösse, dass sie sich Dessen, dieser Basis auf der sie stehen bewusst sind. Aber es ist doch nicht die ganze Wahrheit, welche mit dieser Verbundenheit und Gebundenheit des Individuellen an das Generelle ausgesagt wird, sondern es will der dabei und darin bestehenden Freiheit des Individuums zugleich Ausdruck gegeben werden, und vermöge dieser Freiheit entspricht jenem Sein ein Sollen. Fassen wir zunächst die sociale Lebensbewegung ganz im Allgemeinen ins Auge, so ist klar und ist selbst schon eine Folge jener darin bestehenden Freiheit, dass dieselbe mit Nichten eine völlig einheitliche, auf Grund lauter gleichartiger Potenzen vorwärtsgehende ist; sondern die Bewegung vollzieht sich inmitten einer Menge heterogener, sich vielfach hemmender und bindender Kräfte, deren Ueberwindung eben den Charakter der fortschreitenden Bewegung mitbestimmt. Nun treten auch diese widerstrebenden Kräfte in socialer Gestalt auf, und wiederum sind sie selbst als hemmende und anders gerichtete von der Bewegung der sie entgegenwirken mitbedingt. Man beachte, um den allgemeinen Gedanken an einem concreten Beispiele zu illustriren, nur etwa die politische Bewegung, wie sie zu einer gewissen Zeit in einem Volke sich geltend macht und zu einem bestimmten Ziele drängt. Während also schon in der socialen Bewegung selbst, mag sie auch wie mit physischer Noth-

wendigkeit sich durchsetzen, das Moment der Freiheit mitenthalten ist ohne doch die Abhängigkeit aufzuheben, so will nun dasselbe noch besonders beachtet sein, wenn es sich um das Verhältniss des Individuums zur Gesammtheit handelt. Die Bedingtheit bleibt in jedem Falle, aber sie kann sich vermöge des Momentes der Freiheit in dem Individuum verschiedenartig ausdrücken. Und da die Bewegung keine schlechthin einheitliche ist, sondern widerstrebende Richtungen in sich enthält, deren Aufeinanderbeziehung und Combination erst das Gesammtresultat ergiebt, so kann das Individuum unbeschadet seiner fortdauernden Abhängigkeit und unter dem Einfluss der einen oder anderen Richtung verschiedene Stellung nehmen. Gott, der Absolute — um die Sache sofort auf das religiöse Gebiet hinüberzuspielen — ist in dem Verkehrten nicht nicht, wohl aber verkehrt; und dessen Abhängigkeit von Gott ist keine mindere als die der gerade Wandelnden, aber sie gestaltet sich anders als bei diesen vermöge der andersartigen Aufnahme. Eben daraus ersehen wir nun, dass jenes allenthalben stattfindende S e i n — das stetige Abhängigsein des Individuums von dem Genus — das S o l l e n nicht aus- sondern einschliesst, dass es von selbst zu diesem Sollen vorwärts drängt, und dass erst mit Hinzunahme des Letzteren die ganze Wahrheit im Verhältniss zwischen dem Individuellen und dem Generellen auf menschlichem Gebiete zur Erscheinung kommt.

3. Wir haben keine Ursache, die Wahrheit der hier in allgemeinen Zügen charakterisirten Thatsache auf anderen Gebieten als dem uns zuständigen weiter zu verfolgen. Wir nehmen vielmehr den Faden der Erörterung dort auf, wo er für uns gemäss dem System der christlichen Gewissheit gelegen ist. Es hat sich dem Christen als Thatsache herausgestellt und verbürgt, dass er nur unter der Influenz einer Gemeinschaft, der Menschheit Gottes welche auf den andern Adam sich zurückführt, in den Christenstand eingetreten ist, und dass ihm damit das Auge für die Realität der geistlichen Welt sich geöffnet hat. Kein Zwang ist es gewesen der ihn aus der Gemeinschaft der natürlichen Welt, der protoadamischen Menschheit in die der deuteroadamischen versetzt

hat, so wenig es andrerseits durch individuelles Belieben geschehen ist. Der Abhängigkeit von der Gemeinschaft, durch welche, nämlich vermittelst der in ihr waltenden Gotteskräfte, er ein Mensch Gottes und damit ein Glied jener Gemeinschaft geworden, ist er sich in dem Masse stärker bewusst je mehr er seines eignen Werdens sich bewusst ist, und doch involvirt dieses Bewusstsein zugleich jenes der Freiheit mit der er es geworden und mit der er als gewordener annoch in dem Christenstande und in der Christengemeinschaft steht. Die Möglichkeit der christlichen Wahrheit inne und versichert zu sein erkennt er als lediglich durch jene Abhängigkeit gegeben, aber er will diese Abhängigkeit, kann sie wollen und darum auch nicht wollen. Und er weiss, dass wenn er sie nicht will die Abhängigkeit gleichwohl noch fortbesteht, auch ohne sein Bewusstsein davon, nur mit anderer Wirkung und mit anderem Erfolge als vorher. Hier ist also der Punkt, wo auf diesem Gebiete das Sein sich zum Sollen weiter gestaltet und wo wir umdeswillen sagen müssen: die Wahrheitserkenntniss um die es sich in dem System der christlichen Wahrheit handelt ist und darf keine bloss individuelle sein, sie ist vielmehr generell begründet und soll es sein. Wir sind gleich auf der Schwelle des Systems Dessen gewiss, dass zur Erfassung und Darstellung desselben nur in dem Masse Aussicht ist, als dem Systematiker die wurzelhafte, unlösbare, solidarische Verbundenheit seiner individuellen Persönlichkeit mit der Menschheit Gottes, dem Füllort der göttlichen Wahrheit, präsent, real, gewusst und gewollt ist, und was er als Individuum bei Lösung jener Aufgabe Sonderliches leistet wird zum guten, zum grössten Theile von der Erweiterung seiner Einzelpersönlichkeit zur Mitumfassung der Gesammtheit abhängen. Gleichwie die Grösse und die Hoheit des Menschen Gotte gegenüber darin besteht, nicht dass er für sich sondern dass er für Gott sei, in seiner Endlichkeit und Beschränktheit dennoch ein Gefäss für den unendlichen Inhalt des absoluten Gottes, seiner Wahrheit und seines Lebens, so besteht die Bedeutung des Individuums gegenüber der Gesammtheit wesentlich darin, nicht dass es in spröder, selbstsüchtiger, selbstgenügsamer Weise sich von ihr absondere, son-

dern dass es sich für sie, für ihren Gesammterwerb aufschliesse, in seiner individuellen Beschränktheit dennoch fähig sich von dorther ergänzen zu lassen und jenen Gesammtbesitz in seiner Weise in sich aufzunehmen. Ueberragend ist die Liebe Christi, dieser Quell- und Mittelpunkt aller geistlichen Wahrheit, über die menschliche Gnosis, vollends über die des Einzelnen — aber „mit allen Heiligen“ (Eph. 3, 18), für welche diese Liebe da ist und in denen sie sich spiegelt, vermag er nun doch die Dimensionen derselben, die Breite und die Länge, die Tiefe und die Höhe, nach dem Masse menschlicher Erkenntniss zu erfassen. Innerhalb des Gebietes menschlicher, natürlicher Wahrheit, wo die Kreise socialen Wahrheitsbesitzes sich vielfach scheiden, im Kampfe mit einander stehen, nichts weniger als gradlinig und sicher dem intendirten Ziele sich entgegen bewegen, mag es für den Einzelnen schwierig, ja wohl auch mitunter unmöglich sein, die Bedingtheit in welcher er jedenfalls steht als die rechte zu erkennen und zu wollen — wir haben davon hier nicht zu reden: für den einzelnen Christen wie wir ihn bei der Vergewisserung der christlichen Wahrheit kennen gelernt haben, für ihn insofern er Das ist und bleibt was er geworden, unterliegt es keinem Zweifel, an welche Gemeinschaft innerhalb dieser natürlichen Menschheit angeschlossen er darauf rechnen darf die christliche Wahrheit in ihrem objectiven Bestande an seinem Theile zu erkennen. Man wird vielleicht darauf hinweisen, wie doch auf keinem Gebiete der Wahrheitserkenntniss die Schwankungen bedeutender und sichtlicher seien als gerade auf dem unsrigen, und diese Einrede würde uns allerdings berühren, wäre nicht der erste Theil der systematischen Theologie dem jetzt vorliegenden zweiten vorangegangen. Nun aber sind wir über jene Gegensätze, aus deren Betrachtung die Einrede stammt, hinaus und haben das volle Recht dazu, den Christen dessen die Wahrheitserkenntniss ist und werden soll als Den zu nehmen wie wir ihn kennen. Und wenn wir demnach wissen, in welchem Sinne wir von der Wahrheitserkenntniss des Christen sagen dass sie lediglich als generell begründete ihrem Ziele sich annähern könne, und welches das Generelle ist wovon die individuelle Erkenntniss erfüllt und ge-

tragen sein müsse, so dürfen wir nun auch der Bedeutung des Individuums ihr Recht gegenüber der Gesammtheit geben und gemäss unsern Voraussetzungen sie fixiren. In individueller Weise und nicht anders nimmt der einzelne Christ, der christliche Theolog, die geistliche Wahrheit deren Ort die Menschheit Gottes ist in sich auf, und je mehr er sich dieselbe wirklich zu eigen macht, desto deutlicher wird dieser individuelle Charakter hervortreten. Nicht bloss eine Schwäche ist es, vermöge deren der Einzelne dieser ist und nicht jener, noch weniger das Ganze, sondern zugleich eine Stärke, ein ihm geschenkter Vorzug vor den Andern, die Dies nicht sind wenn auch etwas Anderes, und diese seine sonderliche Individualität darf und soll sich behaupten gegenüber den Andern und gegenüber der Gesammtheit, da es doch eine Schädigung gerade der letzteren wäre wenn sie es nicht thäte. Denn eben in der Menge und Mannigfaltigkeit der von einander verschiedenen und doch nur von der Gesammtheit lebenden Individualitäten thut sich die Wahrheit, die *πολυποίκιλος ἀλήθεια*, kund, und es gehört mit zu ihrer Herrlichkeit, dass sie in jedem Einzelnen sich eigenartig wiederspiegele je nach dem Masse das er empfangen hat. So weit sind wir entfernt von der Annahme, dass eine Nivellirung der Wahrheitserkenntniss, ein traditionelles Fortschleppen gewisser dogmatischer Formeln der Idee des dogmatischen Systems entspreche, und in solchem Masse behaupten wir, dass der christliche Dogmatiker der die der Menschheit Gottes geschenkte Wahrheit systematisch behandelt zugleich zu entwickeln habe was sein eigen ist.

4. Damit dass die Wahrheitserkenntniss eine so beschaffene ist, hat sie die Aussicht eine fortschreitende zu sein. Fortschreitende Erkenntniss giebt es auch auf anderen Gebieten menschlicher Erfahrung und Wissenschaft, und dass der Mensch darauf angelegt sei in immer weiterem Masse der ihn umgebenden Realitäten sich zu bemächtigen und sie dadurch in seinen Dienst zu bringen, ist eine so handgreifliche Wahrheit, dass der Name des Fortschrittes allein schon einen Zauber hat dem sich Niemand völlig zu entziehen vermag. Es kann daher gar keine Rede davon sein, dass der Christ jenem Drange des Fortschreitens ir-

gendwie und irgendwo widerstrebe, und nur darum kann sichs fragen, auf welchem Wege der Fortschritt zu ermöglichen sei — dass man des Zieles versichert sei und der Mittel das Ziel zu erreichen. Nun steht der Christ innerhalb des ihm zur Bemächtigung zugewiesenen Gebietes anders als der natürliche Mensch auf dem seinen; und auch zu diesem der Christ noch anders als wer nur theilnimmt an der Erforschung und Bemächtigung eines Stückes natürlicher Wahrheit. Denn alles Dieses trägt gemäss der Erkenntniss den Charakter der Relativität an sich, und wenn der natürliche Mensch ihm jenen der Absolutheit zuschreibt, wenn er z. B. den Fortschritt auf socialem, politischem, allgemeinwissenschaftlichem Gebiet als die Hauptsache, als das den Menschen schlechthin zu seinem letzten Ziele Fördernde ansieht, so weiss der Christ, dass darin eine Verirrung gelegen ist welche auch das in jenem Streben enthaltene Wahre mitverdirbt. Für die Erreichung des erstrebten Zieles in jenem Sinne giebt es keine Verheissung und keine Gewissheit, und je mehr es als das letzte und absolute aufgefasst wird, desto mehr machen die Rückschläge sich geltend welche die Illusionen zerstören. Auf und ab wogen die Bewegungen des natürlichen Geistes, mit denen er sich dem vorgesteckten Ziele anzunähern sucht; bald erscheint es ihm hier, bald wieder da; was ihm so eben als Nähe vorkam, so dass er nur die Hand auszustrecken brauchte um der reifen Frucht sich zu bemächtigen, Das dünkt ihn jetzt eine weite Verirrung; er setzt an einer andern Stelle an und alle übrigen Wege ausser diesem, z. B. dem der Sinnenerkenntniss, der exacten Forschung, gelten nun als verkehrte, und doch lenkt der neue Pfad auf die verlassenen wider Willen zurück. Gleichwohl weiss der Christ auch angesichts dieser Schwankungen der natürlichen Erkenntniss Nichts von jenem Skepticismus oder Pessimismus, der sich in Folge Dessen nicht selten auch edlerer und tiefer angelegter Naturen bemächtigt, da man an der Wahrheit verzweifelt oder der Mühsal des vergeblichen irdischen Ringens das Nichtsein und Nichtmehrringen vorzieht. Die Verirrungen sind doch nicht umsonst, wie häufig sie immer seien, und ein Fortschritt zur Erkenntniss der Wahrheit vollzieht sich gleichwohl, selbst auf den

Umwegen und Rückwegen welche der Fuss zu gehen genöthigt ist. Denn auch die natürliche Menschheit ist nicht ihrer selbst eigen, sondern Dessen der sie für die Menschheit Gottes will, und über den Zielen, die sie bewusst und eigenwillig verfolgt, steht das Ziel Gottes, welchem er sie unbewusst und trotz ihres Widerstrebens näher führt. Aber allerdings wesentlich anders verhält es sich mit der Wahrheitserkenntniss wie sie die Domäne der Menschheit Gottes ist, und zwar in dem Masse anders, in welchem es etwas Anderes um sie ist als um die natürliche Menschheit. Sie hat die Verheissung der Zukunft, der Vollendung; und die Wahrheit zu deren Trägerin sie Gott gemacht hat die Prärogative der Absolutheit. Sie trägt diese Wahrheit in sich, so gewiss und in dem Masse als sie die Menschheit Gottes ist; und weil sie die Wahrheit hat, darum ist sie auch fähig und sicher dieselbe fortschreitend zu erkennen. An Schwankungen, an Irrwegen fehlt es zwar auch hier nicht, nämlich insofern diese Menschheit eine werdende, ihrem dermaligen Bestande nach und insbesondere als organisirte sichtbare Kirche mit der natürlichen Menschheit verflochtene ist: aber dahin kann es mit ihr nicht kommen, dass sie jemals aufhörte die Wahrheit zu besitzen und darum auch zu erkennen; sie lebt und lebt fort, so gewiss der andere Adam lebendig ist, der nie ist ohne ein von ihm gezeugtes Geschlecht; sie schreitet vorwärts zu dem ihr bestimmten Ziele, *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, ἀπ᾽ ἀληθείας εἰς ἀλήθειαν, ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*. Sie kann und darf die einmal errungene Wahrheit nicht aufgeben und etwa vonvorn anfangen auf einem neuen, bis dahin unerhörten Wege der Wahrheitserkenntniss, mag immerhin bei ihrem Gange durch die Welt zum Ziele bald einmal die eine, bald die andere Seite ihres Besitzes es sein in welche sie mit ihrer Erkenntniss eindringt und deren sie sich bewusst wird. Und wenn sich vermöge ihrer Verflochtenheit mit der natürlichen Menschheit Irrthümer eindrängen in die ihr bewusste Erkenntniss, so hat sie als Menschheit Gottes gleichwohl die Wahrheit Gottes und damit unverlierbar die Fähigkeit in sich dieser Irrthümer sich zu erwehren und sie von sich abzustossen. Nach allem Diesem was für uns aus dem System

der christlichen Gewissheit sich ergiebt, folgt nun von selbst was es mit dem Fortschritt der christlichen Wahrheitserkenntniss auf sich hat, und dass die Aussicht solchen Fortschritt zu vollziehen dem Dogmatiker nur unter den Bedingungen sich öffnet, welche in dem oben entwickelten Verhältniss zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft enthalten sind. Es kann gar nicht anders sein als dass die Wahrheitserkenntniss des einzelnen Christen und der christlichen Gemeinde auf jedem Punkte ihres zeitlichen Werdens eine unvollendete und unvollkommene ist, gleichwie andrerseits die Vollendung am Ende ihres Weges ihnen gewiss ist: Das ist die Nothwendigkeit des Fortschrittes, die objective und die subjective, welche es unmöglich macht dass die Gemeinde jemals auf dem erworbenen Besitze ausruhe, als wenn sie's schon ergriffen hätte oder schon vollkommen wäre. Es ist eine Versündigung gegen die göttliche Wahrheit, eine Herabminderung ihrer Grösse, eine Ueberschätzung des jeweiligen Wahrheitsbesitzes, wenn man das Vorhandensein „offener Fragen" für die Erkenntniss der Gemeinde und vollends für die theologische läugnend wider solchen Fortschritt sich neuerdings erklärt hat. Nur freilich ist dieser Fortschritt kein mechanischer, so wenig wie die christliche Wahrheit welcher er gilt mechanisch aus einzelnen Stücken sich zusammensetzt: wem Gott sich und seine Wahrheit schenkt, Dem schenkt er sich ganz, Der hat die Wahrheit, und weil er aus der Wahrheit ist, weil er die Wahrheit in sich hat, darum gestaltet sie sich nun auch allmählich in der Fülle ihrer Momente zu seinem persönlichen und bewussten Eigenbesitz. Obwohl jeder Einzelne kraft persönlicher Wiedergeburt und Bekehrung vonvorn anfangen muss sich in die Wahrheit einzuleben und sie zu erkennen, so geht doch was die Gemeinde vor ihm erlebt und erkannt nicht verloren, sondern der Erwerb und Besitz dieser seiner geistlichen Mutter setzt sich in den Kindern fort, und die Art wie sie geboren und zur Erkenntniss der Wahrheit gebracht werden trägt das Erbe der Vergangenheit in sich. Darum ist und soll was der einzelne Christ, der christliche Theolog, der Dogmatiker für die Erkenntniss der christlichen Wahrheit leistet zunächst die Ausprägung, die erkenntnissmässige, wis-

senschaftliche, systematische Fassung Dessen sein was innerhalb der christlichen Gemeinde einer bestimmten Zeit und Entwickelungsperiode sich thatsächlich herausgebildet hat und nun der bestimmten Gestaltung in Form der bewussten Erkenntniss harrt. Dies zunächst im Gegensatze zur Einbildung der Theologen, als könnten sie von sich aus, auf eigne Hand hin, unabhängig von dem Gesammtleben der Gemeinde, die christliche Wahrheit finden, einen gesunden Fortschritt auf der Bahn der Erkenntniss vollziehen und nun was sie selbstherrlich „gefunden“ der Gemeinde als zu glaubende und zu erkennende Wahrheit vortragen. Vielmehr Glieder am Organismus der Gemeinde sind sie, und nur als solche haben sie was sie haben, erkennen sie was sie erkennen, vermögen sie mit der Gemeinde fortschreitend ihr zu leisten was ihnen gemäss der ihnen verliehenen Gabe zu leisten zukommt. Aber nicht minder auch im Gegensatze zu dem Wahne, als sei das theologische Erkennen ein stabiles, äusserlich an die Ordnungen, Dogmen, Symbole der Kirche gebundenes, so dass die Stellung hierzu gleich wäre der eines Richters oder Verwaltungsbeamten zu den für seine Berufsthätigkeit massgebenden Gesetzen oder Verordnungen, oder auch gleich der eines Legisten oder Decretisten, dessen alleinige Aufgabe es ist die vorhandenen Rechtsbestimmungen zu deuten und zu erklären. Soll einmal ein Vergleich gelten, so möchten wir vielmehr die Analogie eines Volksdichters herbeiziehen, dem es gegeben ist zu formen und zu gestalten was gewollt und gewusst, aber noch nicht ausgestaltet, in dem Herzen und Bewusstsein des Volkes enthalten ist. Hier gerade, auf dem Gebiete des christlichen Lebens und Erkennens, ist die Bedeutung der Individualität eine ganz eminente. Ganze Zeitalter der Kirche, ganze Gruppen der christlichen Gemeinde finden den Ausdruck der ihnen kraft göttlicher Führung im Kampfe wider die Welt verliehenen Wahrheit in einer kirchlichen Individualität, welche ebendamit den Fortschritt einer Entwickelungsperiode vermittelt. Und wiederum ganze Generationen zehren an dem Erwerb, der durch solchen individuell vermittelten Fortschritt gewonnen worden ist — scheinbar ein Stillstand, in Wahrheit auch ein Fortschritt, eine Arbeit der Aneignung und

Verdauung, die erst gethan sein muss, ehe eine neue Stufe der Wahrheitserkenntniss angestrebt und erreicht werden kann. Und auch der Geringsten Einer, der es unternimmt das System der christlichen Wahrheit, wie es auf einer gewissen Entwickelungsstufe der Menschheit Gottes thatsächlich vorliegt oder nach seinem Ausdruck ringt, wissenschaftlich darzustellen, hat gerade wenn und weil er in jener organischen Verbindung mit der Gemeinschaft steht, um so mehr das Recht und die Pflicht hierbei seine Individualität walten zu lassen. Denn nur solche individuelle Erkenntniss ist wirkliche Erkenntniss, und eben durch diese vollzieht sich der Fortschritt in der Wahrheitserkenntniss der Gemeinde.

§. 6. Vermöge der thatsächlichen Geschiedenheit der christlichen Gemeinschaft in Confessionen ist die Erkenntniss der christlichen Wahrheit indem generell begründet nothwendig zugleich confessionell bedingt, und das System der christlichen Wahrheit trägt mit Recht confessionellen Charakter. Daraus aber folgt mit Nichten, dass man den Namen der christlichen Dogmatik mit jenem der kirchlichen zu vertauschen habe, gleichwie andrerseits damit die Unterscheidung zwischen Dogmatik und Glaubenslehre sich als hinfällig erweist.

1. Vor Allem will beachtet sein, dass es nur eine Näherbestimmung und concretere Fassung des bisher über den generellen und doch zugleich individuellen Charakter der dogmatischen Erkenntniss und damit der Dogmatik selbst ist, wenn wir jetzt daran gehen ihre confessionelle Bedingtheit festzustellen. Denn jene geistige und geistliche Gemeinschaft, ausser welcher es für den Einzelnen dogmatische Erkenntniss nicht giebt, kann, wie wir aus der Lehre von den transeunten Glaubensobjecten wissen, nur in der Form natürlich-sinnlicher Vermittelung, sonach als nach Aussen wirkende, äusserlich sichtbare, irgendwie organisirte jene Influenz ausüben, und diese äusserlich organisirte Kirche ist eben

thatsächlich in Confessionen gespalten, nur als confessionell geschiedene vorhanden. Nicht als wäre jene christliche Gemeinde, durch welche der gläubige Theolog zur Existenz kommt und besteht, ein Abstractum, etwas bloss Ideales und Jenseitiges, welches erst concrete Realität empfinge in der sinnlich wahrnehmbaren, sichtbaren und greifbaren, Gemeinde: sie ist ebenso real wie diese, ja vielmehr die Realität der ersteren ist die Grundbedingung und Voraussetzung zur Realität der letzteren; aber man ist mit ihr geeint und von ihr influirt immer nur so, dass man zugleich unter der Wirkung der letzteren steht, ohne welche die erstere nicht zur Wirksamkeit käme. Nun ist jenes Verhältniss zu der Gemeinde als geistlicher und als organisirter in jedem Falle gegeben, auch solange dieselbe nicht in verschiedene confessionelle Gemeinschaften sich zerspalten hat; wenn aber diese Zerspaltung eingetreten ist, so kann die Gemeinde, von welcher die Wirksamkeit auf den Einzelnen ausgeht, dieselbe begreiflich nicht anders denn als confessionell bestimmte ausüben. In welchem Masse der confessionelle Charakter dieser Bethätigung anhafte und wie sich Dies für die theologische Erkenntniss geltend mache, Das ist damit noch nicht ausgesprochen; und nur die für uns selbstverständliche Voraussetzung behalten wir dabei im Sinne, dass die Confessionen wie sie historisch vorliegen wirklich noch die geistlichen Zeugungskräfte in sich tragen, ohne welche sie überhaupt mit der hier angenommenen kirchlichen Gemeinschaft Nichts zu schaffen hätten. Die Particularkirche, welche sich confessionell von den andern Particularkirchen geschieden hat, will damit ihr eignes Wesen als Kirche conserviren im Gegensatz zu Verkümmerungen dieses Wesens: und gleichviel ob und wieweit sie darin irre, wir dürfen annehmen, dass sie sichs nicht in solcher Weise um die christliche Wahrheit angelegen sein liesse, wäre nicht in ihr ein Besitz und ein Geschmack derselben.

2. Klare confessionelle Verhältnisse vorausgesetzt ist es sehr leicht, den confessionellen Charakter der Dogmatik zu bestimmen. Ein Theil der organisirten Gesammtgemeinde oder mehrere derselben haben sich auf Grund verschiedener Erfahrung und Erkenntniss der Heilswahrheit von dem oder von den andern ge-

sondert, insofern ihr Gewissen sie nöthigt, diese Heilswahrheit in der Form zu bekennen und zu verkündigen, in welcher sie ihrer gewiss geworden sind. Der einzelne Christ gehört dieser Confession oder Particularkirche an, insoferne und weil er jene gemeinsame Erfahrung sei es nun in höherem sei es in geringerem Masse mitdurchlebt hat und dadurch zu gleicher Erkenntniss und Gewissheit des Glaubens gekommen ist. Er besitzt den christlichen Glauben eben in der Form, in welcher ihn seine Confessionskirche besitzt durch die er zum Glauben erweckt ward oder an die er vermöge der nämlichen Glaubenserfahrung sich angeschlossen hat. Wenn nun ein Solcher in theologisch-wissenschaftlicher Weise den christlichen Glauben darzustellen unternimmt, so ist es ja ganz unvermeidlich, dass solch eine Dogmatik confessionellen Charakter an sich trage. Diese Confession enthält für ihn in den Stücken worin sie von andern Confessionen sich unterscheidet christliche Wahrheit, und indem er die letztere wissenschaftlich zu begreifen und darzustellen versucht, muss er sie doch als diese geben wie er sie erkannt hat, d. h. eben confessionell. Wollte man dies Verfahren beanstanden, so könnte der Widerspruch nicht gegen dieses völlig normale Verhältniss des Dogmatikers zu dem Glauben seiner Confessionskirche, er müsste vielmehr gegen den Glauben jener Confessionskirche selbst sich richten, sowie dagegen dass dieser christliche Theolog irrthümlicher Weise dem Bekenntniss jener Kirche als vermeintlich christlicher Wahrheit sich angeschlossen hat. Aber eben dies ist im Grunde der confessionelle Gegensatz selbst, dessen Existenz wir nicht läugnen sondern bejahen. Wenn nun gleichwohl innerhalb derselben Confession dieser Widerspruch gegen die confessionelle Bedingtheit der Dogmatik sich erhebt, so erklärt sich Das wesentlich nur daraus dass das ursprüngliche correcte Verhältniss zwischen den Gliedern der Confessionskirche und dieser selbst alterirt worden ist, indem ihnen nicht mehr oder nicht völlig das Bekenntniss ihrer Kirche als christliche Wahrheit gilt. Wir brauchen kaum zu bemerken, dass Dieses die Lage der Dinge in der Gegenwart ist, und völlig begreiflich ist es dann, dass solche Dogmatiker die confessionelle Bedingtheit der Dogmatik ablehnen und statt

Dessen den christlichen Charakter derselben betonen. Aber Zweierlei will dabei beachtet sein, damit man in dem Urtheil hierüber nicht fehlgreife. Das Eine ist Dieses, dass doch die Emancipation von der confessionellen Bedingtheit, so lange nicht neue Confessionen an Stelle der alten sich herausgebildet haben, immer nur eine relative sein wird; wie denn selbst dort, wo man nicht bloss der Confession, sondern auch dem Christenthum selbst mehr oder weniger Valet gesagt hat, um nach eigenem Belieben eine Glaubenslehre, wenn schon unter christlichem Namen, sich zusammenzusetzen, das Fortwirken der confessionellen Bestimmtheit constatirt werden kann. Und auch in den Stücken, wo die Abhängigkeit von der Confessionskirche, mit welcher der Dogmatiker noch zusammenhängt, von ihm beseitigt worden ist, wird die individuelle Glaubenserfahrung und Erkenntniss welcher er Ausdruck giebt irgendwie generell bedingt sein, nämlich bedingt durch religiöse und geistige Gemeinbewegungen, woran er seines Theils participirt. Das Andere aber ist Dieses, dass die Entscheidung darüber, ob der jeweilige Dogmatiker daran recht thue in dem System der christlichen Wahrheit die confessionelle Bedingtheit in dem oben bezeichneten Sinne walten zu lassen, statt der Freiheit von confessionellen Einflüssen, gar nicht an dieser Stelle getroffen werden kann: sie geht zurück auf jene innersten Entscheidungen des christlichen Subjects hinsichtlich der von ihm geglaubten und erkannten Wahrheit, über welche in dem System der christlichen Gewissheit gehandelt worden ist. Dort fallen die Würfel über das Mass und den Charakter der in das Subject eintretenden christlichen und darum auch confessionell so oder so bestimmten Wahrheit; und je nachdem sie gefallen, wird auch das System der christlichen Wahrheit davon Zeugniss geben. Wenn aber jedenfalls und unter allen Umständen die Dogmatik des einzelnen Theologen wesentlich aus einem generellen Erkenntnissprocess erwächst, so ist damit, vorausgesetzt dass die Entscheidung so gefallen sei wie sie in dem System der christlichen Gewissheit vorliegt, für uns das Recht und die Nothwendigkeit der confessionellen Bestimmtheit des Systems der christlichen Wahrheit erwiesen.

3. Hieraus ergiebt sich das Urtheil über diejenigen Formen der Dogmatik, welche wir als die individualistischen bezeichnen können, mögen sie nun darauf ausgehen, mit Ueberspringung aller historisch-kirchlichen Mittelglieder lediglich aus der heiligen Schrift die Glaubenslehre zu gewinnen, oder scheinbar im Gegensatz dazu der dogmatischen Erkenntniss lediglich die Aufgabe zuschreiben, den Heils- und Wahrheitsbesitz des einzelnen Theologen zur wissenschaftlichen Aussage zu bringen. Für das evangelische Bewusstsein, welches die h. Schrift als untrügliche Quelle und Norm der christlichen Wahrheit erkannt hat, scheint es auf den ersten Blick einen guten Sinn zu haben, wenn der Dogmatiker zur Vermeidung aller subjectiven Verfälschungen, also gerade behufs der Erreichung höchstmöglicher Objectivität, sich unmittelbar an der reinen Quelle des christlichen Glaubens niederlässt, um unbekümmert um Das was sonst in der Kirche als christliche Wahrheit gegolten hat und gilt daraus den Inhalt der Glaubenslehre zu schöpfen. Aber das Verfahren beruht auf einer Selbsttäuschung, und diese Selbsttäuschung, auch wenn sie nicht principiell als solche erkannt würde, kommt an den Resultaten sicher zu Tage. Es ist einfach nicht wahr was solch ein Dogmatiker sich vorspiegelt, dass seine Glaubenslehre, unter Abstraction von dem generellen Erfahrungsprocess der Gemeinde, direct aus der Schrift entnommen sei. Und wenn es wahr wäre, so würde das Ergebniss dem Zwecke der göttlichen Offenbarung, deren urkundliches Zeugniss in der Schrift niedergelegt ist, widersprechen. Denn davon zu schweigen dass es eine Gemeinde Gottes und eine Erkenntniss des ihr innewohnenden Wahrheitsbesitzes gegeben hat vor und nicht erst auf Grund der h. Schrift, so ist diese selbst gleichwie aus der Gemeinde hervorgegangen so auch der Gemeinde und erst mit ihr dem Einzelnen gegeben, so dass auch dessen Erkenntniss des urkundlichen Zeugnisses allewege gemeindlich vermittelt ist. Der Zeugungsprocess, kraft dessen die göttliche in der Schrift urkundlich bezeugte Wahrheit sich in den Einzelnen einsenkt, ihn zu einem Menschen Gottes gestaltend und geistliche Sinne zur Erkenntniss der Wahrheit vermittelnd, ist allewege ein gemeindlicher; und andrerseits ist es dieselbe Gemeinde welche

bisher, bis auf diese Erzeugung und Geburt des Einzelnen in ihr, mit dem ihr verliehenen Depositum der Schriftwahrheit gewuchert hat, so dass die Weise wie sie auf ihre Glieder bekehrend influirt wiederum hierdurch bedingt ist. Welch eine Selbstverblendung, wollte nun das einzelne, so gewordene Individuum sich den Schein geben, als dürfe oder solle es von diesem Werdeprocess abstrahiren und sich behufs seiner Erkenntniss der Heilswahrheit von jener Gemeinde unabhängig stellen! Indem es zur Schrift sich unmittelbar zurückwendet, blickt es sie mit Augen an, welche es durch Wirkung der Gemeinde, unbeschadet der göttlichen Factoren, empfangen; es durchforscht sie mit dem Auge der jeweiligen Gemeinde, dessen Schärfe und dessen Sehkreis von den Erfahrungen welche die Gemeinde bisher an der Schrift gemacht hat abhängt. Dass es sich so verhält, ist durchaus der Natur der Sache gemäss; es entspricht der correcten und nothwendigen Fortentwickelung der Gemeinde, die doch nicht ein Haufe Einzelner ist von denen Jeder auf eigne Faust den Entwickelungsprocess vonvorn anzufangen hätte. Aber eben darum will es auch als naturgemäss anerkannt und aufrechterhalten sein; denn der Zusammenhang ist ein ethisch und nicht physisch bedingter, und wenn auch das Individuum gar nicht nach Willkür dem Einfluss der Gemeinschaft sich entziehen kann, so vermag es doch kraft seiner Freiheit ihn zu verkehren und zu verzerren. War es nun hier die Maske scheinbarer Objectivität, unter welcher das christliche Subject sich selbst fälschlich sucht und von der gliedlichen Verbundenheit mit der Gemeinde losreisst — ein theologischer Egoismus der doch nicht ohne sittliche Verfehlung zu Stande kommt — so sieht man, dass es berechtigt war diese Verirrung der dogmatischen Theologie mit jener andern zusammenzunehmen, wo das christliche Subject ausdrücklich und ohne Bemäntelung sich selbst als Gegenstand der dogmatischen Erkenntniss und Darstellung bezeichnet. Allerdings kann es einen Sinn geben in welchem es unverfänglich ist zu sagen, die Dogmatik habe aus dem gläubigen Bewusstsein des theologischen Subjects zu schöpfen, oder ich, der Christ, sei mir, dem Theologen, eigenster Stoff der dogmatischen Wissenschaft (v. Hofmann).

Denn darüber ist ja gar kein Zweifel, dass der Dogmatiker nur dasjenige System der christlichen Wahrheit darzustellen im Stande und veranlasst ist, welches in ihm selbst als Christen und Theologen, kraft seiner persönlichen Erfahrung und Erkenntniss, sich abspiegelt. Man müsste denn die Darstellung eines dem Subject fremden Systems, welches aber dann eine historische oder historisch-kritische Thätigkeit wäre, Dogmatik nennen. Ist hingegen das normale Verhältniss dieses, dass das theologische Subject in der Wahrheit als von ihm geglaubter, sich angeeigneter, stehe, so lässt sichs immerhin begreifen, dass man gesagt hat, dieses Subject sei sich selbst Gegenstand wissenschaftlich-systematischer Bethätigung. Indessen auch in diesem unverfänglichen Sinne genommen würden wir nicht in der Lage sein den Ausdruck uns anzueignen. Denn es kommt damit gerade Das nicht zur Aussage, muss vielmehr erst ergänzt werden, worauf wir an diesem Orte das Gewicht zu legen haben, dass das christliche Individuum gar nicht in erster Linie Dasjenige zur Darstellung zu bringen habe was ihm im Unterschied von der Gemeinde eigenthümlich ist, sondern vielmehr den Gemeinglauben, als welcher und insoweit er ihm zugleich eigenthümlich ist. Und so steht es auch nicht, dass man nun zwischen Glauben und Erkenntniss, Glauben und Theologie einen Strich ziehen und behaupten dürfte, das Gemeinsame sei eben nur der Glaube, die Erkenntniss sei das Besondere, Individuelle. Vielmehr Generelles und Individuelles findet sich in Beidem, und wenn des Letzteren etwa mehr ist auf dem Gebiete der Erkenntniss, weil hier zu dem christlichen Gemeinbesitz noch eine eigenthümliche Gabe hinzutreten muss, so wäre es doch eine sehr starke Verkennung des Thatbestandes die Erkenntniss und zwar auch die wissenschaftliche Erkenntniss dem generellen Zusammenhange zu entnehmen. Selbst bei einem so originellen und hervorragenden Dogmatiker wie Schleiermacher hält es nicht schwer, je mehr man sich in die vorangehenden und gleichzeitigen religiös-sittlichen und wissenschaftlichen Bewegungen versenkt, überall die Punkte zu bezeichnen in denen seine Theologie Ausdruck eines sich bildenden Gesammtbewusstseins war, freilich mit sehr wesentlich individualistischem Ein-

schlag. Aber hier giebt es bloss Gradunterschiede, indem dem generellen Aufzug in der dogmatischen Theologie nirgend der individualistische Einschlag völlig fehlt; und gerade Schleiermacher — wir erkennen darin eine hervorragende Seite seiner Bedeutung für die Theologie — ist sich bei all seiner sonderlichen Begabung des Gemeinschaftsfactors seiner Glaubenslehre sehr lebhaft bewusst gewesen. Wollte daher ein Dogmatiker seinen Ruhm darin suchen, statt auf jene Bedingtheit durch die Gemeinschaft, und zwar auch in der Erkenntniss, Gewicht zu legen, ein ganz absonderliches, rein individualistisches System der christlichen Wahrheit auf den Markt zu bringen, so könnten wir Dieses nur für eine Verirrung, für einen Widerspruch gegen seine Aufgabe erklären, auch wenn dabei nicht eine gute Dosis von Selbsttäuschung mit unterliefe.

4. Wir sind zu dem Ergebniss gekommen, dass gerade je normaler das Verhältniss zwischen dem Subject der dogmatischen Erkenntniss und der Confessionskirche ist welcher es angehört, um so mehr die Dogmatik confessionell bedingt sein wird, wogegen die generelle Bedingtheit auch da nicht fehlt wo jenes Verhältniss sich gelockert oder gelöst hat. Insofern sind wir mit Denen einverstanden welche ihre Dogmatik vonvornherein mit dem Namen der Kirche bezeichnen deren Glieder sie sind. Wenn wir gleichwohl ihnen darin nicht nachfolgen, sondern das System der christlichen Wahrheit darzulegen beabsichtigen, so bedarf Dieses, da es doch nicht willkürlich sein wird, um so mehr der Rechtfertigung. Es ist noch das Geringere, dass wir damit dem Missverständniss begegnen wollen welches freilich nur dem Unverstande zu danken ist, als wenn wir mit einer kirchlich bedingten Dogmatik irgend etwas Anderes darzustellen vorhätten als die gemeinchristliche Wahrheit, natürlich so wie wir sie glauben und verstehen. Mehr schon kommt in Betracht, dass doch die Confessionen, wie wir vorausgesetzt haben, nicht in solch ausschliessendem Verhältniss zu einander stehen, dass überall keine Stücke der christlichen Wahrheit ihnen gemeinsam wären. Wie ja Dies selbst die römische Kirche in ihrer Art den protestantischen gegenüber anerkennt. Wenn man neuerdings öfter betonen

hört, dass die Reformation Luthers eine höhere und reichere Stufe christlicher Frömmigkeit eröffnet habe, im Vergleich mit der früheren Zeit, insbesondere dem Mittelalter (Ritschl), so stimmen wir Dem vollkommen bei, vorausgesetzt, dass man unter dieser Steigerung nicht eine Losreissung von dem bisherigen Gemeinglauben der Kirche verstehe, vielmehr das Wort der Augustana im Sinne behalte, *in doctrina ac ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne qua nova et impia dogmata in ecclesias nostras serperent* (Epil.) Das wäre eine schlechte Bereicherung, die uns verhinderte einig zu sein und uns einig zu wissen mit den Glaubens-Repräsentanten der kirchlichen Vorzeit, auch wenn sie etwa im Mönchsgewande einherschreiten, insbesondere mit jenen Vertretern der Mystik, denen Luther selbst sich innerlichst nahe fühlte. Es enthält demnach das kirchliche Bekenntniss in denjenigen Positionen, welche es antithetisch andern Confessionen gegenüberstellt und welche daher sein eigenthümliches Wesen ausmachen, zugestandener Massen nicht die ganze christliche Wahrheit, und doch ist es die Aufgabe der Dogmatik diese Wahrheit möglichst in ihrer Totalität zur Erkenntniss zu bringen. Weiterhin steht es fest, dass auch abgesehen hiervon keine der Confessionskirchen, schon darum weil sie noch inmitten ihres zeitlichen Verlaufes und Kampfes stehen, die Fülle der christlichen Wahrheit worauf das Absehen der Dogmatik gerichtet ist erschöpft und erkannt hat: und es wäre daher falsch, wollte die Dogmatik die historische Schranke welche den Confessionen anhaftet auch für sich anerkennen. Schon Dies entspräche nicht dem Thatbestand, wollte man annehmen, die christliche Erfahrung und Erkenntniss der jeweiligen Gemeinde welche ein Bekenntniss abgelegt und sich zu eigen gemacht hat begrenze sich nothwendig auf die Schranken dieses Bekenntnisses, da doch der Umfang des letzteren durch die jeweiligen historischen Gegensätze bedingt und begrenzt ist; noch weniger wäre es richtig, die Erkenntniss der späteren Gemeinde welche in historischer Continuität an die frühere Confessionsgemeinde sich angeschlossen hat auf das Mass des Bekenntnisses der letzteren

einzuengen, wenn sie inzwischen nicht in den Fall gekommen ist neuerdings ihren Glauben zu bekennen. Denn das symbolisch fixirte Bekenntniss ist der historische Niederschlag einer Geistesbewegung welche selbstverständlich mit jener Fixirung nicht aufgehört hat, mag man noch so sehr zwischen productiven und reproductiven Perioden der Kirche unterscheiden. Der Dogmatiker gehört zur Gemeinde in ihrer jedesmaligen Gegenwart, und die Forderung darf man an ihn stellen, auch wenn er sie immer nur relativ befriedigen wird, dass nicht bloss die Erfahrungen und Erkenntnisse der Vergangenheit, sondern auch die gegenwärtigen, noch im Flusse der Bewegung begriffenen von ihm aufgenommen und individuell verarbeitet werden. Dazu kommt ferner, dass auch in den Stücken welche bekenntnissmässig in der Geschichte der Confessionskirchen vorliegen der Dogmatiker nach der Natur seiner Aufgabe anders steht, als die Gemeinde dieses Bekenntnisses. Es giebt kein Bekenntniss, dessen Form nicht durch Gegensätze bestimmt wäre. Die hierin begründete Einseitigkeit, Begrenztheit der Confession auch in den Punkten auf deren Feststellung es abgesehen war ist kein Mangel derselben, sondern gehört zu ihrem Wesen. Es ist eine zwiefache Thorheit sei es der Freunde sei es der Gegner des Bekenntnisses, wenn man in ihm mehr findet oder in ihm mehr sucht, als was es vermöge des historischen Gegensatzes geben wollte und konnte. Der Dogmatiker, so gewiss er als Glied seiner Confessionskirche deren Bekenntniss theilt, steht doch als solcher anders wie sie selbst: er darf nicht nur, er soll auch den Stücken der christlichen Wahrheit welche in dem Bekenntniss formulirt sind jene Einseitigkeit und Begrenztheit abstreifen, da es ihm obliegt diese Wahrheit in allen ihren Beziehungen, und nicht bloss in der einen und in der andern, zum erkenntnissmässigen Ausdruck zu bringen. Endlich nehmen wir hinzu, dass jener generelle, confessionelle Charakter welcher der Dogmatik eignet doch keineswegs das Recht der Individualität ausschliesst. Auch die gemeinsame Erkenntniss, welche dem Dogmatiker aus seiner Verbundenheit mit der Confessionskirche erwächst, kann nicht anders als individuell sich wiederspiegeln, vorausgesetzt dass sie

zu wirklichem, individuellem Besitz geworden ist. Und jene Fortbewegung der gemeindlichen Erkenntniss über die geschichtlichen Confessionen hinaus vollzieht sich, wie wir gesehen haben, immer in Form individueller Vermittelung, insofern das gemeinsam Werdende und Wechselnde in Individuen sich zusammenfasst. Während nun das der Confession Eigenthümliche selbstverständlich nur Ausdruck des Christlichen sein will, so hat jenes über die Confession Hinausschreitende ebenso natürlich nur den Zweck die in jenen geschichtlichen Formen nicht beschlossene Fülle des Christlichen behufs der Glaubenserkenntniss zu verarbeiten; so dass mithin nach beiden Seiten es dem Thatbestande entspricht, wenn wir von dem System der christlichen Wahrheit reden. Und wenn doch die Geschiedenheit der Confessionskirchen, mag nun die Schuld wesentlich auf der einen oder auf beiden Seiten zugleich liegen, jedenfalls auf Mängel in der Erfahrung und Erkenntniss der in ihnen lebenden, in sie gefassten Gemeinde hinweist, so dürfte es der Dogmatik wohl anstehen, wie sehr sie immer confessionell gerichtet sei, durch möglichste Zusammenfassung der Wahrheitsfülle, durch Hervorhebung der berechtigten Momente welche bei falscher Betonung zu Irrthümern und Scheidungen geführt haben, durch Zurückführung alles Einzelnen auf die Principien, womit zugleich die accidentellen zeitlichen Zusätze abgestreift werden, auf die Einigung der confessionellen Gegensätze im Wege der Verständigung hinzustreben und hinzuwirken. Und auch diese Richtung der Dogmatik, der sie um so weniger sich entschlagen wird je mehr sie ihrem Ziele sich annähert, heisst uns den christlichen Beinamen derselben den confessionellen Bezeichnungen vorziehen.

5. Für uns, die wir die hier vorliegende Disciplin zunächst als System der christlichen Wahrheit bezeichnen, ist die Frage insofern gegenstandslos, ob Dogmatik oder Glaubenslehre der entsprechende Name hiefür sei. Indessen haben wir doch bisher zur Abwechselung auch dieser Namen unterschiedslos uns bedient, und werden es auch künftig so halten; zudem enthält die neuerdings beliebte Unterscheidung der Namen bekanntlich eine sachliche Differenz, welche wir nicht umhin können nach Massgabe

unsrer Vordersätze zu prüfen und zu beseitigen. Auf Schleiermacher freilich darf man sich, wenn man zwischen Dogmatik und Glaubenslehre unterscheidet, jene der historischen, diese der systematischen Theologie zuweisend, im Grunde nicht berufen. Denn was Schleiermacher bei Unterordnung der Dogmatik (nebst Ethik) unter die historische Theologie im Auge hat, Das ist gar nicht die Sonderung einer „Kirchensatzungswissenschaft“ (Schweizer) als historischer oder historisch-kritischer Disciplin von der Glaubenslehre, in welcher das dem symbolischen Dogmatismus entwachsene Glaubensbewusstsein sich Ausdruck verschaffen würde. Sondern Schleiermacher will gerade dem schlechten Individualismus, der Losreissung von der kirchlichen Gemeinschaft und deren Lehre entgegentreten, und Gegenstand der historischen Darstellung ist ihm die kirchliche Lehre nicht bloss in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart, so nämlich, dass der Dogmatiker oder Ethiker die Lehre jener Gemeinschaft, welcher er selbst angehört, systematisch und selbstverständlich unter Anwendung der Kritik zum Ausdruck bringe. Aber eben darin liegt eine unrichtige Ausdehnung des Historischen, unter welchem wir doch ohne Willkür nur geschichtlich Gewordenes und Gegebenes, nicht aber Werdendes und im Flusse Befindliches zu verstehen haben; und von jenem Umfang des Systems der christlichen Wahrheit, wie er vorhin in dieser Beziehung bestimmt wurde, wie ihn auch Schleiermacher thatsächlich meint, könnten wir in keinem Falle lassen. Ueberdies ist es nicht Aufgabe historischer Disciplinen, selbst wenn man das Geschichtliche in jener unrichtigen Weise ausdehnen wollte, die Kritik anders anzuwenden als behufs der Eruirung des Wirklichen; wogegen die Dogmatik sich damit nicht begnügt, sondern der Dogmengeschichte und der Symbolik jene Art der historischen Kritik überlassend nun auch an dem als wirklich Constatirten, an dem thatsächlichen Glaubensbewusstsein der Gemeinde als möglicherweise da oder dort irregegangenem, Kritik zu üben veranlasst ist. Schränkt man aber, wie neuerdings geschehen, das Historische auf seine eigentlichen Grenzen ein und subsumirt nun die Dogmatik den historischen Disciplinen, so ist es zwar vollkommen begreiflich, dass man

alsdann noch einer besonderen Glaubenslehre bedarf, um das Glaubensbewusstsein der Gegenwart, dasjenige in welchem der Dogmatiker persönlich steht, zum Ausdruck zu bringen; aber ebenso ersichtlich ist, dass damit in übler Weise der Zusammenhang zwischen der früheren und der gegenwärtigen Gemeinde und ihrem Glauben gelöst wird, während doch Dies das Wesen der Gemeinde Gottes ist, dass sie Eine sei und bleibe, als solche Inhaberin der Heilswahrheit, wenn auch auf verschiedenen Stufen der Erkenntniss und nicht ohne jeweilige Irrung. Man würde auf diese Scheidung von Dogmatik und Glaubenslehre überhaupt nicht gekommen sein, wäre nicht zwischen dem Glaubensbewusstsein derjenigen Gemeinschaft, mit welcher der Glaubenslehrer sich verbunden weiss, und jenem der Confessionskirche ein Bruch eingetreten, welcher die Vermittelung erschwert oder ausschliesst. Aber darin liegt, abgesehen von Allem was man vom Standpunkte des christlichen Glaubens an die wesentliche Einheit der Gemeinde Gottes und ihres Wahrheitsbesitzes dagegen einwenden muss, auch ein wissenschaftlicher Mangel, da doch in jedem Falle diese gegenwärtige Gemeinde mit ihrem Glaubensbewusstsein, trotz aller mit der Zeit in ihm vollzogenen Wandelungen, ein Product der früheren ist und nicht einfach von ihr losgerissen werden kann; so dass Diejenigen wissenschaftlich im Vortheil sind welche — wie z. B. Biedermann — obwohl ungleich radicaler von dem Glauben der Kirche abgelöst doch darauf ausgehen, in dialektischer Weise aus dem Glauben der Kirche selbst die absolute religiöse oder christliche Wahrheit, die wirklich, nur in inadäquater Form, dort gegebene, zu extrahiren, und daher ihrestheils nicht minder wie wir einen berechtigten Unterschied zwischen Glaubenslehre und Dogmatik nicht anerkennen.

§. 7. Gemäss dem bisher erörterten objectiven und subjectiven Charakter des Systems der christlichen Wahrheit beantwortet sich die Frage nach den Principien desselben. Die Gesammtheit der Realitäten welche auf das Werden einer Menschheit Gottes abzielen hat zu ihrem Realprincip Gott

selbst in seiner auf Verwirklichung jenes Ziels gerichteten Wesens- und Willensbestimmtheit, und das wissenschaftliche System welches das erkenntnissmässige Nachbild jener Realitäten sein soll hat zu seinem Erkenntnissprincip das gläubige Bewusstsein, in welchem jenes Ziel sich jeweilig actualisirt und hierdurch sammt seinen es bedingenden und constituirenden Momenten auch dem Verständniss sich vermittelt hat. Die Unterwerfung unter die oberste Norm der heiligen Schrift und die Zusammenstimmung mit dem ihr entsprechenden Zeugniss der Kirche ist in diesem gläubigen Bewusstsein gegeben und vorausgesetzt.

1. Wir treten an die Principienlehre der Dogmatik, die vielbesprochene und doch keineswegs genügend erschlossene, mit der Voraussetzung und mit der Forderung heran, dass sie ihrem Wesen nach aus den bisherigen Bestimmungen über das System der christlichen Wahrheit sich ergebe. Denn es bedarf, um darüber klar und schlüssig zu werden, der Erkenntniss sowohl des objectiven wie des subjectiven, des individuellen wie des generellen und kirchlichen Charakters der Dogmatik, und die Doppelheit der Principien, welche doch ihre Einheit nicht ausschliessen wird, hängt damit unmittelbar zusammen. Herkommend von der nothwendigen confessionellen Bestimmtheit der Dogmatik, welche für uns keine andere als die der evangelisch-lutherischen Kirche sein kann, stossen wir hier von selbst auf die neuerdings übliche Unterscheidung eines Material- und eines Formalprincips des Protestantismus und folgeweise der evangelischen Dogmatik und können daran nicht vorübergehen ohne uns über das Recht oder vielmehr Unrecht dieser Auffassung zu verständigen. Allerdings wird man von dem Unrecht solcher Principbestimmung erst dann reden dürfen, wenn man das relative Recht, den thatsächlichen Grund erkannt und anerkannt hat, der zu jener Lehraufstellung führte. Es stünde schlimm mit der kirchlichen Erkenntniss, wenn sie jemals aufhören wollte den Artikel von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben als *articulus stantis*

et cadentis ecclesiae anzusehen. Denn was die evangelisch-lutherische Kirche geworden ist und ist, dieser ihr gesammter historischer Charakter, und mehr noch als Dieses, die christliche Wahrheit welche ihr eignet und um deretwillen sie allein ein Recht zur Existenz hat, dies Alles ist sie geworden durch Erneuerung und Erweiterung dieser Einen christlichen Lebenserfahrung, der Gerechtsprechung des Sünders von und vor Gott im Glauben an Jesum Christum: es ist eine geschichtliche, keine bloss doctrinelle Wahrheit, dass von diesem Einen Punkte oder Princip aus die Reformation der Kirche selbst sich vollzogen hat. Soll unsre Kirche diesen ihren historischen Charakter beibehalten — und ohne ihn hört sie auf zu sein was sie ist — so muss auch die thatsächliche Stellung, welche der Artikel von der Rechtfertigung für die ihr eignende Glaubenserkenntniss von Anfang an eingenommen hat, behauptet und festgehalten werden. Es hat keinen irgendwie erträglichen Sinn, wenn man sagt nicht die Lehre von der Rechtfertigung habe diese Bedeutung, sondern sie selbst oder der Stand in derselben (Kahnis). Denn Das sollte man doch nicht erst auszusprechen nöthig haben, dass der Lehre genau so viel oder so wenig Bedeutung für das Lehrganze zuzuschreiben ist, als der Sache von welcher sie handelt für das objective System der Glaubensrealitäten — eben darum ist sie die Lehre von dieser Sache. Und wiederum gilt es von allen Stücken der christlichen Wahrheit, nicht bloss von diesem Einen, dass wer die Lehre davon hat darum noch nicht sie selbst hat — wer sie aber hat, Der sagt was er damit hat eben aus in der Lehre. Es ist wahr und bleibt wahr, dass in dem Augenblicke, wo der lebendige Glaube an den Erlöser in dem Herzen des reuigen Sünders zur Existenz kommt, die gesammte Fülle der Heilsrealitäten ihm zu eigen gegeben und er selbst einverleibt wird in den geistlichen Kosmos, auf dessen Herstellung der Schöpfungs- und der Erlösungsrathschluss es abgesehen hat. Insofern in der Rechtfertigung aus dem Glauben der Punkt erreicht wird, wo nun die oberen Lebenswasser in das menschliche Subject für die sie bestimmt sind einströmen, ist die Bedeutung dieses Actes eine einzigartige und centrale; wir dürfen mit Luther sagen: auf

diesem Artikel steht Alles was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Denn ohne die Rechtfertigung durch den Glauben hätten wir dies Alles nicht, weder was uns von Gott geschenkt wird noch was in uns weiterhin auf Grund solcher Gabe sich gestaltet. Auf der andern Seite kann die fundamentale Bedeutung der h. Schrift gleichwie für den Glauben der Kirche und des einzelnen evangelischen Christen, so für die kirchliche Dogmatik einem Zweifel nicht unterworfen sein. Zwar verhält es sich nicht so, dass der lebendige Glaube lediglich durch das Schriftwort hervorgebracht oder dass die Gewissheit dieses Glaubens in letzter Instanz durch das Schriftwort begründet würde: Jenes widerspräche der thatsächlichen kirchlichen und persönlichen Erfahrung, und Dieses ist damit ausgeschlossen, dass doch dem Christen gleichwie der Kirche das Schriftwort erst als Gotteswort vergewissert werden muss ehe er für seinen Glauben und für seine Erkenntniss sich darauf beruft. Auch so meinen wir es nicht, und wir verweisen desfalls auf die spätere Erörterung über das urkundliche Gotteswort, dass Alles was in der h. Schrift geschrieben steht unbesehens als Quelle und Grund des christlichen Glaubens zu gelten habe. Aber nichtsdestoweniger nährt sich der thatsächlich vorhandene Glaube der Kirche gleichwie des einzelnen evangelischen Christen letztlich immer an dem Schriftwort, auf welches als das urkundliche Gotteswort das in der gläubigen Gemeinschaft lebende zurückweist; und es giebt keine Gewissheit des Glaubens und der christlichen Erkenntniss, weder in praktischer noch in theoretischer Hinsicht, welche nicht zugleich der h. Schrift als der schlechthinigen Norm solcher Erkenntniss versichert wäre und sich dieselbe dazu dienen liesse. Jedenfalls ist es eine historische Thatsache, dass die evangelische Kirche den ihr eigenthümlichen Charakter, um dessentwillen sie uns als evangelische gilt, nur besitzt indem sie von Anfang an jene zwiefache Stellung zur h. Schrift eingenommen hat; und an diese Thatsache knüpft sich alsbald die Forderung, dafs eine auf evangelisch-kirchlichem Grunde stehende Dogmatik jener Stellung der evangelischen Christenheit zur h. Schrift gerecht werde.

2. Man mag dies Alles anerkennen und wird gleichwohl zu dem

Resultate kommen müssen, dass in dem Sinne, in welchem hier von Principien des Systems der christlichen Wahrheit zu reden ist, weder der eine noch der andere jener für die evangelische Kirche grundwesentlichen Sätze verwendet werden kann. Es ist eine Frage für sich, deren Entscheidung wie immer sie ausfalle uns im Grunde hier wenig berührt, in welchem inneren Zusammenhange jene beiden sogenannten Principien zu einander stehen und ob nicht so oder anders ihre Doppelheit in eine höhere Einheit sich auflösen lasse. Der Ausdruck Materialprincip, von der Rechtfertigung aus dem Glauben gebraucht, würde einen guten Sinn haben, wenn wirklich die Gesammtheit aller Realitäten des christlichen Glaubens aus jenem „Princip" sich herleiten liesse. Indessen hat man neuerdings (Kahnis) diese vorher aufgestellte, aber nicht erfüllte, Forderung mit dem Bemerken zurückgenommen, es sei noch keinem Dogmatiker gelungen aus der Rechtfertigung alle übrigen Glaubenslehren abzuleiten. Und es liegt ja auf der Hand, dass jene centrale Bedeutung, welche wir oben der Rechtfertigung zuzuschreiben hatten, etwas ganz Anderes besagt als diese Möglichkeit oder Nothwendigkeit die einzelnen Lehren der Dogmatik aus jenem Obersatze zu entwickeln. Die Bezeichnung Formalprincip aber würde in jedem Falle unrichtig sein, auch wenn es richtig wäre der Lehre von der h. Schrift in der Dogmatik die Stellung anzuweisen welche damit gemeint ist. Denn wäre darunter, wie man gesagt hat, „das Princip des Beweisens" zu verstehen, so sieht ein Jeder, dass man ein solches Princip doch nur in höchst ungeeigneter Weise als formales bezeichnen dürfte. Und wäre darunter noch mehr, nämlich nicht bloss das Princip des Beweisens sondern auch das des Entwickelns zu verstehen, so würde nun vollends der Unterschied zwischen dem Formal- und dem Materialprincip hinfällig werden. Will man wirklich zwischen Material- und Formalprincip scheiden, so kann füglich unter dem ersteren nur dasjenige verstanden werden woraus der Stoff oder Inhalt des Lehrganzen zu entnehmen ist, unter dem letzteren dasjenige wornach sich die Ordnung und Gestaltung des Stoffes bestimmt. Hiernach könnte man versucht sein, wenn doch nach verbreiteter Anschauung der Lehr-

gehalt der Dogmatik aus der h. Schrift entnommen werden soll, diese das Materialprincip zu nennen; und wenn, wofür man sich insbesondere auf den Anfang der Reformation berufen könnte, nach der Beziehung zur Rechtfertigung sich die Werthung der einzelnen Glaubensartikel, ihre Stellung im Complexe des Lehrganzen, bemessen liesse, an dieser Stelle das Formalprincip zu finden. Aber genau betrachtet ist für ein systematisches Ganze, dessen Gestaltung nothwendig aus seinem Inhalt erwächst, die Unterscheidung zwischen Material- und Formalprincip überhaupt unzulässig; und selbst ihre Zulässigkeit an sich angenommen müsste man doch in jedem Falle davon abstehen jene Principien in der hergebrachten Weise auf die Rechtfertigung und auf die h. Schrift zu beziehen. Es früge sich dann bloss noch nach dem Verhältniss, in welchem jene für die evangelische Kirche und Dogmatik bedeutungsvollen Lehrsätze zu einander stehen: ob der eine von dem andern abhängig oder unabhängig sei, dem andern folge oder vorangehe. Auch darüber lässt sich jedoch eine ausschliessende Formel nicht aufstellen, es müsste denn sein, dass man alternirend das eine „Princip“ von dem andern bedingt sein liesse. Denn so gewiss es sein mag, dass der Glaube zum Verständniss, zur Auslegung und Verwerthung der h. Schrift erforderlich ist, und zwar auch als der Glaube im specifisch-evangelischen Sinne, so ist es doch auf der andern Seite nicht minder richtig, dass die h. Schrift glaubenzeugendes Wort Gottes und zwar dieses in dem Masse mehr ist, als sie das urkundliche Gotteswort ist, insofern also dem Glauben vorangeht. Der Versuch aber (Rothe's), statt jener alternirenden Stellung (Dorner's) die beiden „Principien“ auf Grund ihrer unauflöslichen Verbundenheit in Eines aufzulösen und in eine einzige Formel zusammenzufassen, erweist sich als undurchführbar. Ist die specifische Eigenthümlichkeit der christlichen Frömmigkeit als evangelisch-kirchlicher, wie man sagt, wirklich diese, dass sie ihren Ursprung und ihre Quelle wesentlich hat aus und in der dem sündigen Menschen allein durch den Glauben an Christum als den Versühner der Sünde, wie er selbst ihn aus der h. Schrift auf authentische Weise persönlich kennen gelernt hat, aus reiner und freier göttlicher Gnade

zu Theil werdenden Rechtfertigung vor Gott — so ist zwar damit jene doppelte Aussage in Einen und zwar recht schwülstigen Satz, aber mit Nichten die zwiefache Sache in eine reale sie in sich befassende Einheit aufgehoben; denn offenbar geht ja hier die h. Schrift, aus welcher man Christum auf authentische Weise kennen lernt, dem Glauben voran. Dessen zu geschweigen, dass es falsch ist, nur Demjenigen die Rechtfertigung und den rechtfertigenden Glauben zuzueignen welcher aus der h. Schrift — als wäre Dies die einzige Möglichkeit — Christum auf authentische Weise persönlich kennen gelernt hat.

3. Es berührt, so sagen wir, die uns vorliegende Frage nach den Principien des Systems der christlichen Wahrheit nicht unmittelbar, ob man in die erwähnten Untersuchungen eintretend so oder anders entscheide. Denn unsre Auffassung der Dogmatik führt uns in jedem Falle über diese sogenannten Principien hinaus. Handelt es sich hier um die Darstellung des Complexes derjenigen Realitäten welche das Werden einer Menschheit Gottes zum Ziele und Erfolge haben, und zwar dieser in ihrem an sich seienden Zusammenhange, so liegt es auf der Hand, dass wir weder die Rechtfertigung aus dem Glauben noch die h. Schrift als Principien dieses Realitätencomplexes bezeichnen dürfen. Denn diese beiden Glaubenspunkte haben ihre Stelle nicht irgendwie vor und über jedem Complexe, als ihn beherrschende und durchdringende, sondern inmitten der Reihe der Glaubensobjecte überhaupt. Die h. Schrift zunächst kann schlechterdings nicht aus dem Zusammenhange der dogmatischen Aussagen herausgenommen und an die Spitze derselben gestellt werden, da sie, indem urkundliches Denkmal der Heilsgeschichte, sich als ein integrirendes Stück derselben, als eine zum Vollzug des Erlösungsrathschlusses gehörige Auswirkung des heilschaffenden Gottes erweist und umdeswillen in ihrem Dasein und Sosein dogmatisch lediglich gewürdigt werden kann innerhalb des Zusammenhanges der Heilsgeschichte, mithin der Dogmatik selbst. Da sie jedenfalls für den Glauben Wort Gottes, wenn auch nicht allein Wort Gottes, wohl aber urkundliches Wort Gottes ist, so beansprucht sie ihren Ort in dem System mit demselben Recht und mit derselben

Nothwendigkeit wie die Lehre von dem Worte Gottes überhaupt. Ebenso ersichtlich ist, dass Gleiches von der Rechtfertigung aus dem Glauben zu gelten hat, wie denn hier die traditionelle Stellung dieses Artikels in der Dogmatik unsre Aussage vonvornherein unterstützt. Diejenigen Thatsachen welche Auswirkungen des Erlösungsrathschlusses sind zielen insgesammt darauf hin, dass es zur Rechtfertigung vor Gott mit dem sündigen Menschen komme, und gleichwie daher in Wirklichkeit die Justification inmitten jener Realitäten sich befindet durch welche das Werden einer Menschheit Gottes sich vollzieht, so wird selbstverständlich auch das System der Wahrheit als Nachbild jener Wirklichkeit ihr einen andern Platz nicht anweisen dürfen. Nun wird zugleich der Grund der Irrung klar, wornach man meinte jene beiden Artikel als Principien der Dogmatik behandeln zu sollen. Indem man die Dogmatik für einen Complex von Glaubensaussagen oder christlichen Wahrheiten ansah, was sie ja auch ist, frug man woher der Dogmatiker diese Aussagen oder Wahrheiten habe, und antwortete, er schöpfe sie aus der h. Schrift und beurtheile sie nach der Norm derselben. Oder nach einer weniger äusserlichen Auffassung, unter Voranstellung des Materialprincips der Rechtfertigung, sagte man: wer gemäss der centralen Stellung der Rechtfertigung eingerückt ist in den Complex der Heilsrealitäten, Der wird von diesem Centrum aus in der Lage sein, alle die Radien zu verfolgen welche dahin zusammen- oder von daher auslaufen; und die h. Schrift giebt ihm dabei den Massstab in die Hand, wornach er die Richtigkeit seines Verfahrens beurtheilt. Für uns nun die wir den Glauben und die Gewissheit des Glaubens für die Dogmatik voraussetzen kommt die Frage gar nicht mehr in Betracht, wie denn der Christ, welcher als Dogmatiker die Realitäten des Glaubens zum Gegenstand seiner Erkenntniss und Darstellung macht, derselben inne und gewiss geworden sei. Wir treten an die Dogmatik heran als Solche, für die jene Realitäten da sind und die nicht erst Umschau zu halten haben nach einer Quelle, woraus wir sie schöpfen und nach einer Norm, wornach wir uns ihrer versichern: sondern was wir begehren, Das ist die erkennende Versenkung in dieselben und die Reproduction

ihres an sich seienden Wesens in Form der Erkenntniss und der wissenschaftlichen Darstellung. Da nun aber diese Realitäten ein zusammenhängendes, in sich geordnetes Ganze bilden, einen geistlichen Kosmos, wo jedes Stück den ihm zukommenden Platz einnimmt, so kann die Erkenntniss desselben und ihre Fassung in die Form der Lehre nur dann eine congruente und wahre sein, wenn sie systematische Erkenntniss und Darstellung ist. Von diesem Gesichtspunkte aus und nur von diesem erhebt sich nun von Neuem für uns die Frage nach dem Princip, ohne welches ein System nicht existirt, eine Frage, welche wie man sieht mit der Untersuchung über das sogenannte Material- und Formalprincip Nichts zu schaffen hat.

4. Ist es ein Complex objectiver in sich geordneter Realitäten welchem die Dogmatik in ihrer Weise Ausdruck zu geben hat, so kann es sich auch nur zunächst um ein objectives Princip, um ein *principium essendi* handeln, von welchem jene Realitäten ausgehen und von welchem sie auf der ganzen Linie ihres Werdens bestimmt sind. Dieses Princip wird demnach Real- und Formalprincip zugleich sein, insofern die Wesenheiten und Thatsachen welche darauf sich zurückführen nicht bloss jede für sich genommen vonvornherein ihre bestimmte ausgeprägte Form an sich tragen, sondern auch in ihrem Verhältniss und Zusammenhang zu einander sowie in der Folge ihrer Entwickelung durch dasselbe Princip bedingt sind. Denn ohne solchen Zusammenhang, ohne solch Für-einander-sein und -werden, würden sie auch Dieses nicht sein was sie an sich sind. So ist z. B. die Erlösungsidee eine in sich genau bestimmte, bei welcher Inhalt und Form sich nicht trennen lassen, und wiederum ist mit der Erlösungsidee schon eine ganz bestimmte Beziehung genommen zu anderen Realitäten und Thatsachen, so dass ohne dieselbe sie selbst nicht wäre und bliebe was sie ist. Desgleichen ist die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben ein bestimmt ausgeprägtes Object der geistlichen Welt, aber sie würde aufhören eben dies zu sein, stünde sie nicht nach rückwärts wie nach vorwärts in einem Zusammenhange auf sie hinweisender und von ihr weiter bedingter Realitäten. Hiernach ergiebt sich, dass das Realprincip und das Formal-

princip nothwendig zusammenfallen. Andrerseits haben wir zu beachten, dass das Princip in dieser seiner Einheitlichkeit nicht ausserhalb des Systems der Objecte gelegen sein kann woraus der geistliche Kosmos besteht; sondern es ist das oberste Bestimmende, nach Inhalt und Form Bedingende, welches am Anfang des Ganzen stehend durch dasselbe, durch die Vielheit seiner Objecte und durch den Verlauf seines Werdens, als dieses zuoberst bedingende, darum auch dem Wesen und Werden immanente sich hindurchzieht. Nachdem wir nun oben gesehen, dass die Dogmatik hinsichtlich des Umfangs ihrer Objecte nur mit der Philosophie sich vergleichen lässt, unbeschadet des dort aufgezeigten Unterschiedes, zurückgehend bis auf die obersten Gründe alles creatürlichen Seins und hinführend bis auf die letzten Ziele alles geschichtlichen Werdens, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, dass wir als Realprincip des Systemes der Realitäten welches die Dogmatik nachzubilden hat, dieses zugleich als Formalprincip genommen, nichts Anderes bezeichnen können als Gott selbst, nämlich in derjenigen Wesens- und Willensbestimmtheit, wornach das Dasein einer Menschheit Gottes das Ziel des Realitätencomplexes ist. Nicht Gott schlechthin, so zu sagen in der Gesammtheit seiner Wesensbestimmtheiten — denn wir haben es hierbei mit Gott nur zu thun, insofern er diejenigen Wesenheiten und Thatsachen bedingt und durchwaltet welche den geistlichen Kosmos ausmachen. Was Gott an und für sich ist, abgesehen von dieser Beziehung, Das kann in der Dogmatik nicht zur Frage kommen, so wenig es überhaupt Sache christlichen Glaubens und Erkennens ist. Zugleich gewahren wir hier in der Principsetzung Gottes, welche die Dogmatik an sich mit der Philosophie gemein hat, was immer letztere unter Gott verstehe, denselben Unterschied welchen wir früher überhaupt zwischen beiden Disciplinen festzustellen hatten. Denn wenn es auch wahr ist, dass die Philosophie ebenso wenig wie die Dogmatik Gott in seinem Ansichsein zum Gegenstande der Erkenntniss machen und als Princip des Universums ansehen kann, sondern nur in derjenigen Wesens- und Willensbestimmtheit kraft deren er zu diesem Universum in Beziehung steht, so ist es doch nicht der christianocentrische

sondern der anthropocentrische Standpunkt, von welchem aus für die Philosophie das Principsein Gottes sich ergiebt; und welches immer die Philosophie von diesem Standpunkte aus als das Ziel des kosmischen Seins und Werdens erkennen möge, so wird sie von hier aus die Bestimmtheit zu entnehmen haben wornach ihr Gott Princip des Universums ist. Dabei wollen wir nicht versäumen, uns gleich auf der Schwelle gegen die Auffassung zu verwahren als müsse die Influenz des beherrschenden und durchwaltenden Princips allenthalben die gleiche sein, etwa so wie bei Spinoza *natura naturans* zur *natura naturata* sich verhält, ohne Dazwischentreten von *causae mediae*, als Alleinwirken Gottes: nach dieser Seite haben wir uns völlige Freiheit vorzubehalten und es lediglich der späteren Untersuchung über das Wesen Gottes in seinem Verhältniss zu der von ihm gewollten und gesetzten Welt zu überlassen, in welcher Weise das Realprincip durch die Fülle der dogmatisch auszusagenden Realitäten sich hindurchzieht. Nur Dies steht uns in alle Wege, unbeschadet der weiteren Modificationen, fest, dass auf allen Puncten des objectiven Systems der Realitäten jene Beherrschung und Durchwaltung Platz greife, wornach das von Gott zu bestimmtem Zweck Gesetzte durchweg den Charakter solcher Setzung, mithin auch solcher Zielsetzung an sich trage.

5. Indessen kann es nun bei der Aufstellung dieses Realprincips, welches nothwendig zugleich Formalprincip ist, um so weniger sein Bewenden haben, als dasselbe hier in seiner reinen Objectivität genommen werden musste, während doch das gesammte objective Sein der geistlichen Welt nur als in das Subject eingegangenes Gegenstand der dogmatischen Aussage sein kann. Es wird demnach nothwendig jenem *principium essendi*, dem Realprincip, zwar nicht ein Formalprincip — was es neben jenem nicht geben kann — wohl aber ein *principium cognoscendi* sich zur Seite stellen. Freilich bedarf dieser Ausdruck gar sehr der genaueren Bestimmung, weil schon seine Parallelisirung mit dem Princip des Seins zu Missverständnissen Anlass geben könnte. In keinem Falle werden wir hier auf den Gedanken kommen, die h. Schrift als Erkenntnissprincip einzuführen, nachdem sich die

Unmöglichkeit herausgestellt hat sie als Formalprincip gelten zu lassen. Denn die h. Schrift liegt ja gänzlich auf der Seite der Objecte und zwar, wie wir gesehen haben, inmitten der Objecte, als deren Realprincip wir Gott erkannt haben. Es fragt sich demnach nach dem Erkenntnissprincip in Beziehung ebenso auf diese Realität der h. Schrift, gleichwie auf alle anderen Realitäten und auf das Realprincip selbst. Mithin kann auch von der kirchlichen Tradition, dem Bekenntniss, dem *consensus ecclesiae* nicht die Rede sein, da Dieses in gleicher Weise wie die Schrift inmitten der objectiven Realitäten gelegen ist, ebenso objectiv wie die Kirche, welche ohne Bekenntniss nicht existirt und zugleich einen Bestandtheil des geistlichen Kosmos ausmacht. Wir werden also zurückgedrängt bis in das Subject desjenigen einzelnen Christen, welcher als Dogmatiker den Complex der objectiven Realitäten in ein System wissenschaftlicher Aussagen umzusetzen beabsichtigt; und es erhellt daraus die Unmöglichkeit, in neuerdings beliebter Weise etwa die drei Stücke: Schrift, Kirche, gläubiges Bewusstsein oder gläubige Vernunft, nebeneinanderzustellen als diejenigen, woraus der Dogmatiker behufs der Erkenntniss und Darstellung des dogmatischen Systems schöpfe und wornach er den Inhalt desselben gestalte (z. B. Philippi). Was daran richtig ist Das wird sich später von selbst ergeben. Indem wir aber einstweilen lediglich das Subject des Dogmatikers nennen können als in welchem das Erkenntnissprincip gelegen sein wird, ist es uns durch das System der christlichen Gewissheit verwehrt, dies Subjective so zu bezeichnen wie es dem natürlichen Menschen als solchem eignet — etwa gar in der Weise dass wir das speculative Vermögen desselben nennen dürften, vermöge dessen er *a priori* den Inhalt des Systems zu finden und zu gestalten hätte. Da wir ferner auch den Glauben und die Gewissheit des Glaubens als Voraussetzung der Dogmatik anzuerkennen haben, so handelt es sich nicht um die Herstellung eines Erkenntnissprincips in dem Sinne, dass nun erst zu zeigen wäre wie der natürliche Mensch das Organ zur Erkenntniss jener geistlichen Realitäten überkomme und was dies für ein Organ sei, sondern das Erkenntnissprincip ist in dem Subject des Dogmatikers gegeben gleichwie in dem

objectiven System das Realprincip gegeben ist. Diesem analog verstehen wir unter dem Erkenntnissprincip überhaupt nicht ein lediglich formales Organ wodurch und womit das Subject sich des Glaubensinhaltes bemächtige, sondern ein — nun aber subjectives — Realprincip, welches als solches zugleich Formalprincip ist und woraus das Subject des Dogmatikers die Aussagen über die Realitäten des geistlichen Kosmos ihrem Inhalt wie ihrer Form nach entnimmt. Dies aber ist das gläubige Bewusstsein, in welches gleichwie die natürliche Welt eingeht in das natürliche Bewusstsein die geistliche Welt eingegangen ist, als deren an seinem Orte stehenden, von dem Ganzen bedingten und dahin aufgenommenen Bestandtheil das christliche Subject sich erkannt hat. Und damit wir keinen Zweifel darüber lassen in welchem Umfange und in welcher Bestimmtheit das christliche Bewusstsein hier gemeint ist, so fügen wir hinzu, dass wir jenen Process der christlichen Vergewisserung für dasselbe voraussetzen wie wir ihn im ersten Theil der systematischen Theologie kennen gelernt haben, auf die immanenten, transscendenten und transeunten Glaubensobjecte bezüglich, so dass demnach nicht bloss die Realitäten selbst, sondern — indem sichs hier um den objectiven Zusammenhang derselben handelt — auch die Folge und Ordnung derselben daraus entnommen werden kann. Nun ist ferner ersichtlich, dass dieses gläubige Bewusstsein des Dogmatikers nicht als isolirtes verstanden werden darf, sondern Erkenntnissprincip nur in jener generellen Verbindung stehend sein kann, die wir für das normale Zustandekommen der christlichen Erkenntniss überhaupt erfordert haben. Und damit widerlegt sich nun von selbst was man etwa gegen die angeblich ungebundene Subjectivität dieses Erkenntnissprincips einzuwenden versucht sein könnte. Die Annahme einer für sich stehenden, darum ungebundenen Subjectivität wäre eine willkürliche, unsern Voraussetzungen widersprechende, so gewiss es ist dass es eine solche krankhafte Subjectivität geben kann. Wir haben es eben hierbei nicht mit krankhaften sondern mit gesunden Zuständen zu thun, in dem Sinne in welchem diese Gesundheit früher von uns charakterisirt worden ist. Fragt man, wo denn eine Garantie gegen Verkehrung

solcher Subjectivität gegeben sei wenn man ihr nicht einen objectiven Halt zur Seite stelle, so antworten wir: es giebt kein äusserliches Mittel, solcher Verkehrung und Erkrankung schlechthin und mit völliger Sicherheit zu wehren. Wir wissen, dass das gläubige Subject schlechthin nicht sein selbst sondern Dessen ist der ihm zum Glauben verholfen hat, und darum weiss auch das gläubige Bewusstsein Nichts von einem Fürsichsein dem die objectiven Factoren entfremdet und bedeutungslos wären. Es ist daran gebunden, es lebt nur durch dieselben, seine Wahrheit und Gesundheit ist durch diese Abhängigkeit bedingt. Aber daraus folgt nicht von Ferne, dass man nun neben dieses subjective Bewusstsein noch etwas Anderes, Objectives, als Erkenntnissprincip zu stellen hätte, etwa die h. Schrift oder das Bekenntniss der Kirche oder sonst Etwas. Sondern das gläubige Bewusstsein als Erkenntnissprincip ist eben dieses, welches die geistliche Welt in sich aufgenommen hat, in dieselbe an seinem Theile eingetreten ist und eben darum an die h. Schrift und an das Bekenntniss der Kirche, nach Massgabe der Bedeutung dieser Realitäten, sich gebunden weiss. Es hat die h. Schrift erkannt als das urkundliche Zeugniss Derer die durch sonderliche Bezeugung Gottes der jeweils geoffenbarten Glaubensrealitäten innegeworden sind und deren Verkündigung demnach von Gott eingeordnet ward in den Vollzug seines Erlösungsrathes. Darum kann es ihm nicht in den Sinn kommen, anders als im Einklang mit diesem urkundlichen Zeugniss, in der inneren durch gläubige Erfahrung vermittelten Gebundenheit durch dasselbe, für die Erkenntniss die dogmatischen Aussagen aus sich zu entnehmen. Es würde sich selbst nicht trauen, wenn und soweit es aus diesem Einklang und aus dieser Gebundenheit herausträte. Und ähnlich verhält es sich mit der Stellung des gläubigen Bewusstseins aus welchem der Dogmatiker schöpft zu dem Zeugniss und Bekenntniss der Kirche. Zwar ist ihm eben vermöge des Processes der Vergewisserung durch den es ins Dasein getreten gewiss, dass von einer absoluten, so zu sagen apriorischen, Gewissheit eines Zeugnisses der äusserlich organisirten Kirche nicht die Rede sein könne, so dass es ihm nicht erlassen bleibt dies Zeugniss auf

seine Wahrheit hin zu prüfen; aber andrerseits ist dieser einzelne Christ sich bewusst, lediglich von der Gemeinschaft her in welcher er steht die Wahrheit deren er inne geworden empfangen zu haben, und insofern kann er sich von ihr nicht isoliren, kann nicht einer Wahrheitserkenntniss nachstreben wollen, welche ihm allein, nicht aber zugleich irgendwie der Gemeinschaft eignete. Hiermit hoffen wir die Missverständnisse, welche sich an die Bezeichnung des Erkenntnissprincips anknüpfen könnten, beseitigt zu haben, ohne doch zu bestreiten, dass es eine äusserliche Garantie für die Sicherheit und allen Zweifel ausschliessende Leitungsfähigkeit dieses Princips nicht giebt. Aber es ist eben auch ein Missverständniss, wenn man durch irgend welche äussere Mittel den etwa eintretenden Mangel zu ergänzen sucht.

6. Zwei Principien haben wir als für die Dogmatik nothwendige gefunden, das Princip des Seins und das Princip der Erkenntniss, und ihre Einsetzung an Stelle des sonst üblichen Material- und Formalprincips wird gegründeten Bedenken nicht mehr unterliegen. Auch die Frage welche die Dogmatiker vielfach beschäftigt hat, ob es recht sei ein doppeltes Princip anzunehmen, während doch der Begriff des Princips nothwendig eine Einheitlichkeit fordere, macht nun keine sonderliche Schwierigkeit und wird sich mit wenigen Worten beantworten lassen. Was man Material- und Formalprincip nannte sind so heterogene Grössen, dass es unmöglich war diese Duplicität auf eine Einheit zurückzuführen: objectiv betrachtet bezeichnen sie zwei ganz verschiedene, an verschiedenen Orten des geistlichen Kosmos gelegene Realitäten, welche mit einander zu verschmelzen umdeswillen niemals gelingen wird; subjectiv betrachtet ist zwar die Rechtfertigung aus dem Glauben der Knotenpunkt, in welchem die Fülle der objectiven Heilsgaben mit dem Subject das ihrer bis dahin entbehrte sich zusammenschliesst, aber sie in dieser ihrer Bedeutung irgendwie mit der h. Schrift zu vereinigen, die in ganz andrer Weise als jenes „Materialprincip" den Realitäten des Glaubens Zeugniss giebt, auch wenn wir sie als in das gläubige Subject aufgenommene ansehen, ist schlechterdings unmöglich. Umdeswillen kann ich mich auch dem Vorschlag von Dorner

nicht anschliessen, dem Subject, welches *principium cognoscendi subjectivum* von der christlichen Wahrheit sei, die h. Schrift als *principium cognoscendi objectivum* zur Seite zu geben, beide aber durch die oberste Einheit, das *principium essendi* (Gott), zusammengehalten zu setzen. Denn zwar was die Ueberordnung und die zusammenhaltende Einheit des Realprincips betrifft, so werden wir der Richtigkeit dieser Thatsache sofort in unsrer Weise Ausdruck geben; aber ganz unmöglich können wir der vorgeschlagenen Gegenüberstellung der h. Schrift als objectiven Erkenntnissprincips neben dem subjectiven beistimmen und ebensowenig die zusammenfassende Einheit des Realprincips in dieser Richtung verstehen. Der ganze Begriff des Erkenntnissprincips, wie wir ihn gefasst haben, wird verderbt wenn man ihm etwas Objectives zur Seite stellt; und ein sachliches Bedürfniss, die h. Schrift an diesem Orte als sonderliches Erkenntnissprincip hinzuzunehmen, besteht für uns um so weniger, als wir die Bezugnahme auf die h. Schrift bereits in das Erkenntnissprincip eingeordnet haben. Hingegen ist jene Zweiheit des *principium essendi* und *cognoscendi* eine solche die sich zunächst von selbst versteht, so lange man des Unterschiedes zwischen dem objectiven und dem subjectiven System der christlichen Wahrheit sich bewusst bleibt. Von einer Unverträglichkeit des einen mit dem anderen, von einem Widerstreit der Duplicität mit dem Begriff des Princips könnte nur die Rede sein, wenn man und insoweit man solchen Widerstreit schon in der Unterscheidung und Gegenüberstellung von Subject und Object finden wollte. Sodann aber sind wir uns allerdings auch Dessen bewusst, dass jener Dualismus, wenn schon für Jeden unvermeidlich der den Objecten des Glaubens an sich seiende Wirklichkeit zuschreibt, doch auf diesem Gebiete ebensowenig wie auf dem allgemein menschlichen und philosophischen ein absoluter und unausgleichbarer sei. Zugleich mit dem Eintritt des christlichen Glaubens und Bewusstseins, in der durch den ersten Theil der systematischen Theologie festgestellten Weise, wird der Christ unfehlbar auch Dessen inne dass diese christliche Subjectivität, welche für ihn das Erkenntnissprincip bildet, an ihrem Theile eine Auswirkung des Realprincips

sei und nur als solche von ihm begriffen werden könne. Das christliche Subject mit Allem was es ist und hat erscheint in diesem Betracht ganz ebenso wie alle anderen geistlichen Realitäten als ein Stück oder Glied der geistlichen Welt welche von dem Realprincip gesetzt und durchwaltet ist, und dieser Erscheinung entspricht das Wesen. Hier kommen wir nun zur völligen und wahrheitsgemässen Aufhebung jener Duplicität, die doch ihrem relativ berechtigten Fortbestande mit Nichten präjudicirt. Das christliche Bewusstsein als Erkenntnissprincip ist Etwas nur in dem Masse als es innerhalb jener objectiven Bedingtheit steht und sich weiss, als es jener objectiven Realitäten und ihres realen Princips mächtig ist und daraus schöpft: jedes Fürsichsein, jedes Heraustreten des christlichen Subjectes und seines Bewusstseins aus diesem Zusammenhang würde das Principsein des letzteren für die dogmatische Erkenntniss aufheben. So bezeichnet denn dies andere Princip für das System der christlichen Wahrheit im Grunde nichts Anderes als das freilich unumgängliche Medium, um das Realprincip auf welches auch das Erkenntnissprincip sich zurückführt sammt Allem was darin beschlossen ist für die dogmatische Nachbildung zugänglich zu machen; und wie es in Wirklichkeit für das Universum der geistlichen Realitäten nur Ein Princip giebt welches Real- und Formalprincip zugleich ist, so hat auch das systematische Nachbild desselben, eben vermöge des ihm eigenthümlichen Erkenntnissprincips, es nur mit der Darstellung dieses Einen und seiner Auswirkung zu thun.

§. 8. Das System der christlichen Wahrheit, als die wissenschaftliche Darstellung der Realitäten welche das Werden einer Menschheit Gottes zum Ziele und Erfolge haben, zerfällt entsprechend dem Begriff jener Wahrheit, die sich damit in ihren wesentlichen Momenten für die Erkenntniss entfaltet, in drei Haupttheile, wovon der erste das Princip des Werdens, der zweite den Vollzug des Werdens, der dritte das Ziel des Werdens in Betracht nimmt.

1. Zur Bestimmung der Aufgabe, welche dem wissenschaftlichen System der christlichen Wahrheit gesetzt ist, erübrigt uns schlüsslich nur noch der Vollzug der Gliederung desselben, welche mit innerer Nothwendigkeit aus dem Ertrag der bisherigen Untersuchungen abfolgt. Denn es versteht sich wohl von selbst, dass die Eintheilung des Ganzen nicht eine von Aussen zu dem Stoffe hinzugebrachte sein darf, sondern lediglich der immanenten Gliederung des objectiven Systems zu folgen hat; und in dem Masse als diese eine in sich geordnete ist, der göttlichen Architectonik entstammend und Zeugniss gebend, wird auch das wissenschaftliche System solcher Wahrheit darauf angewiesen sein, die einzelnen Lehrstücke in gleicher Ordnung und Verbindung zu reproduciren. Wäre der Complex der geistlichen Realitäten von denen wir handeln kein System, kein in sich geschlossenes und wohlgefügtes Ganze, so wäre es eine Thorheit die einzelnen Stücke desselben in systematische Ordnung bringen zu wollen, denn damit würde man ja nur dem objectiven Thatbestand widersprechen; ist aber dieser Complex wirklich ein System, in der Folge seiner Theile, in dem Sein und Werden seiner Momente durch das zu Grunde liegende Princip genau bestimmt, so würde es nicht minder eine Thorheit sein zu behaupten, es komme wenig darauf an, in welcher Ordnung die einzelnen Stücke zur Darstellung gelangen wenn sie selbst nur richtig und vollständig bestimmt wären. Denn die Lage derselben im Complex des Ganzen gehört nicht minder zu ihrem Wesen wie Das was sie an sich sind; oder vielmehr, was sie an sich sind wären sie nicht abgesehen von dieser ihrer Lage. Was an dem rechten Orte von ihnen ausgesagt recht ist wird falsch, wenn es ihnen an einem falschen Orte zugeschrieben wird; wie denn keine geringe Zahl der auch unter gläubigen Christen vorkommenden Missverständnisse und Irrungen hinsichtlich der christlichen Wahrheit sich auf diesen Ursprung zurückführen lässt. Das Wesen der Sache besteht eben wesentlich zugleich in ihrer Form und in der Ordnung ihrer Momente — es müsste denn sein, dass ein Haufen Steine aus welchem ein Bauwerk bestand soviel und sogut wäre wie das Bauwerk selbst.

2. Wir knüpfen an die früher vollzogene Inhaltsbestimmung der Dogmatik an. Wäre die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft durch Christum der eigentliche Gegenstand der Dogmatik, so könnte genau genommen die Gliederung derselben sich nicht anders vollziehen als dass die Lehren von Gott, von der Schöpfung, von der ursprünglichen und von der gestörten Gottesgemeinschaft aus dem Umkreis, welchen die Dogmatik „eigentlich“ zu beschreiben hätte, herausfielen. Wie denn da, wo man die Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus darzustellen unternommen hat (Thomasius), selbstverständlich die oben erwähnten Lehrstücke als „Voraussetzungen“ behandelt werden mussten, und was auf die Christologie folgt, die subjective Aneignung und Vollendung des Heils, nun genau genommen als Folgesätze daraus behandelt werden sollten; und wie neuerdings (von Dorner) die Lehren von Gott, von dem Menschen, von der Gemeinschaft Gottes und des Menschen, oder von der Religion, als grundlegende Stücke von der „speciellen Glaubenslehre“ gesondert worden sind, und nun gar, freilich in richtiger Consequenz der verfehlten Anlage, auch die Lehren von der Menschwerdung Gottes und von dem Gottmenschen der „speciellen Dogmatik“ vorausgehen. Dem gegenüber darf man sich wohl auf die thatsächliche Entwickelung und Ausgestaltung der Dogmatik als Wissenschaft berufen, wornach alle diese Glaubensobjecte, gleichwie sie ja dem gläubigen Bewusstsein der christlichen Gemeinde zu entnehmen sind, regelmässig dem dogmatischen Lehrganzen einverleibt und als gleichwerthig den anderen an die Seite gestellt wurden; und man wird daher auch eine Formel zu finden haben, wornach, wenn es einmal geschieht, das Recht dieses Verfahrens gleich vonvornherein zu Tage tritt. Andrerseits ist es ungeschickt, etwa die Lehren von Gott, von der Welt, von dem Menschen in selbständiger Weise als Theile der Dogmatik hinzustellen. Denn diese Lehren stehen alsdann beziehungslos da, und als solchen kommt ihnen eine Stelle in der Dogmatik überhaupt nicht zu. Sonst müsste ja Alles, was die Naturwissenschaft von der Welt, diese und die Philosophie von dem Menschen, letztere über Gott auszusagen hat, von Rechtswegen in

die Dogmatik hineingehören. Nur insofern wir alles Dieses auf das Werden des Menschen Gottes beziehen, dem sowohl die Schöpfung wie darnach die Erlösung vermeint ist, welchem Gottes Offenbarung gilt und für welches demnach Gottes Wesen offenbar ward, worauf auch die von Gott geschaffene und zu erneuernde Welt hinzielt, erhalten wir das Mass und die Schranke, innerhalb deren jene Lehrstücke mit Grund als dogmatische zu betrachten und zu behandeln sind. Sogar die Christologie ist nicht absoluter Weise Gegenstand der Dogmatik; denn in diesem Falle läge kein Grund vor, dass wir nicht den gesammten historischen Stoff wie ihn etwa ein „Leben Jesu" bearbeitet auch in das System der christlichen Wahrheit herüberzunehmen hätten. Die Schöpfung der Welt durch den Sohn Gottes, ihre Erlösung durch ihn, seine Menschwerdung, sein irdisches wie überirdisches Dasein und Wirken stellt sich ebenfalls in Relation zu dem Werden des Menschen Gottes, welches damit intendirt und gesetzt ist und vollendet wird. Können wir uns demnach nicht für jene gewöhnlichen Classificationen des dogmatischen Stoffes entscheiden, so noch viel weniger für die Subsumtion desselben unter die drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit (z. B. Martensen und Kahnis), welche von dem Gedanken ausgeht, dass die Lehre von der Trinität die Fundamentallehre der Dogmatik sei. Richtig ist daran nur Dieses, dass der dreieinige Gott das Fundament ist auf welchem die Gesammtheit der geistlichen Realitäten beruht, oder wie wir oben sagten das Realprincip derselben: aber daraus folgt nicht von Ferne, dass den einzelnen Personen der Trinität je einzelne Stücke des Ganzen sich unterordneten, als wäre die Schöpfung bloss ein Werk des Vaters und die Erlösung bloss Sache des Sohnes und die Vollendung, die Auferweckung, das Gericht u. s. w. wesentlich nur ein Geschäft des h. Geistes. Es ist auch nicht wahr, dass die Lehre von der Dreieinigkeit „die Summe des christlichen Glaubens" sei, eine zum Mindesten missverständliche Bezeichnung, als könne dieser dreieinige Gott an und für sich Gegenstand des christlichen Glaubens sein, während sie doch ihre Bedeutung hat gerade um der Realitäten willen, welche für das Werden einer Menschheit Gottes sich daraus herleiten. So

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

werden wir denn von allen Seiten zu diesem Werden der Menschheit Gottes, auf welches alle Realitäten des christlichen Glaubens hinzielen und wornach sie in ihrer Bedeutung für denselben sich bemessen, zurückgeführt; und schon darum, von allem Andern abgesehen, wäre es nicht thunlich hierbei auf die Wege Schleiermachers einzulenken und die Dogmatik in eine Beschreibung christlicher Gemüthszustände aufzulösen. Gerade dem christlichen Glauben in seinem realen Thatbestande genügen wir nur dann, wenn das Subjective, welches bei Schleiermacher alle objectiven Realitäten aufgezehrt hat, sich mit diesen in der früher gezeigten Weise durchdringt und Dem nun auch in der Gliederung des Systems der entsprechende Ausdruck gegeben wird. Zudem wiederholt sich bei Schleiermacher nur in andrer Weise die oben besprochene Inconvenienz, dass, während die innere Grundthatsache der christlichen Frömmigkeit, das Erlösungsbewusstsein, der eigentliche Gegenstand für die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens sein soll, nun die andern Thatsachen des frommen Selbstbewusstseins, wie sie der in dem Begriff der Erlösung ausgedrückte Gegensatz schon voraussetzt und wie sie durch denselben bestimmt sind, als lediglich dem christlichen Bewusstsein vorangängige oder accessorische genau genommen auch nicht zur Darstellung desselben als solchen, mithin in den Kreis der christlichen Glaubenslehre gehören, sondern sich als Voraussetzungen und Vorbedingungen dazu charakterisiren. Ohne Zweifel gehören diese Voraussetzungen und Vorbedingungen in das Werden der Menschheit Gottes hinein als integrirende Momente desselben, ohne doch Dasjenige zu sein was das Wesen dieser Menschheit als solcher constituirt; und umdeswillen könnte man der auf den Schleiermacher'schen Principien beruhenden Eintheilung Schweizers beizupflichten versucht sein, welcher von der Naturreligion zur Gesetzesreligion und von da zur Erlösungsreligion fortschreitet worin jene beiden mitenthalten sind und zugleich vollendet werden. Aber wenn hier der oben berührte Uebelstand der Schleiermacher'schen Partition vermieden scheint, so geht doch andererseits jene Schweizer'sche Gliederung der Glaubenslehre von der irrigen Voraussetzung aus, dass zwischen dem allgemeinen reli-

giösen Glauben und der Erlösungsreligion eine gradlinige Entwickelung bestehe, einer Voraussetzung welche auch Schleiermacher in seiner Weise theilt. Damit wird die Erlösungsreligion in falscher Weise naturalisirt und so in ihrem innersten Wesen verletzt, mag zu ihrer Herstellung immerhin Dasjenige erforderlich sein was man unter Naturreligion und Gesetzesreligion versteht. Denn es ist etwas Anderes, ob in natürlicher Gradation die Naturreligion sich durch die Gesetzesreligion hindurch, wenn schon selbstverständlich unter stetiger göttlicher Einwirkung, zur Erlösungsreligion fortentwickelt, oder ob auf Grund des Erlösungsrathschlusses, der an sich nicht mit der Schöpfungsidee gesetzt ist aber als freigesetzter in dieselbe übergreift, nun jene Momente dem Processe der sich verwirklichenden Erlösungsreligion eingeordnet werden. Zum Mindesten dürfen wir nicht schon hier bei der Gliederung des Systems der hiermit berührten dogmatischen Frage präjudiciren, sondern haben uns darauf zu beschränken, von dem Gesichtspunkt der werdenden Menschheit Gottes aus die hierauf bezüglichen Glaubensrealitäten zu gruppiren.

3. Die hiermit im Vorübergehen vollzogene Kritik hatte nicht den Zweck, über die mannigfachen Eintheilungen der Dogmatik wie sie geschichtlich vorliegen ein Urtheil zu gewinnen, sondern lediglich an einzelnen hervorragenden Beispielen die Unthunlichkeit dieser und ähnlicher Gliederungen aufzuzeigen und damit auf den von uns einzuschlagenden Weg hinzudrängen. Ist die Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung der Realitäten welche das Werden einer Menschheit Gottes zum Ziele und Erfolge haben, so verläuft das hiermit beabsichtigte Lehrganze in dreifacher Gliederung, von dem Princip dieses Werdens beginnend, zum Vollzug dieses Werdens fortschreitend, mit dem Ziel dieses Werdens schliessend. Die Gliederung ist nicht eine bloss formale, sondern, insofern Alles was immer als dogmatische Aussage vorkommen mag in Beziehung gesetzt ist zur Menschheit Gottes, mit deren Vollendung der Werdeprocess endigt, zugleich sachlich bestimmt. Dieser Realität, auf deren Herstellung alles hier zu besprechende Sein und Werden hinzielt, werden selbstverständlich auch die Thatsachen und Wesenheiten entsprechen welche als

für jene daseiend erkannt werden. Zum Andern fallen hier jene vorangängigen Stücke, welche nicht das Wesen der Menschheit Gottes ausmachen und doch die nothwendigen Voraussetzungen für dasselbe bilden, wie sichs gebührt in das System selbst herein und nehmen die dem objectiven Werdeprocess entsprechende Stelle ein. Sodann haben wir bereits früher gesehen, dass das Realprincip seiner Natur nach zu dem objectiven System der Realitäten und Thatsachen mitgehört dessen Princip es ist, schon darum, weil es dieselben nicht bloss setzt sondern auch stetig beherrscht und durchdringt; daher denn was von dem Princip gilt nothwendig auch gelten muss von dem Ziel dessen Princip es ist, zumal alle in der Mitte stehenden Realitäten dies nur sind gleichwie als von dem Princip gesetzte so auf das Ziel als reales tendirende, in ihm sich vollendende. Jene Menschheit Gottes ist ja auch nicht etwa bloss eine der letzten Zukunft angehörende, sondern eine von Anfang an, nur aber in verschiedenen Stadien und Graden verwirklichte, welche eben darum einer Vollendung entgegensieht und entgegengeht weil sie eine jeweils realisirte ist. Ferner ergiebt sich daraus, dass sowenig in dem realen gottmenschlichen System ein mechanisches Nacheinander existirt, sondern vielmehr ein Ineinander des gleichwohl sachlich zu Unterscheidenden, so auch in dem wissenschaftlichen Nachbild jenes Systems weder das Princip des Werdens sich mechanisch abgrenzt von dem Vollzug des dadurch bedingten Werdens, noch von diesem das Ziel des Werdens, welches vielmehr nach dem Masse des ersteren stetig und demnach am Ende völlig sich verwirklicht. Das Ineinanderübergehen der einzelnen Abschnitte wird darum nicht minder Gegenstand der Darstellung sein müssen, wie ihre relative Selbständigkeit und Geschiedenheit. Endlich ist schon mit dieser Gliederung selbst jene Durchdringung des objectiven und des subjectiven Momentes angezeigt, die wir wiederholt als Grundbedingung des dogmatischen Systems gefordert haben. Denn zunächst ist der Verlauf des Ganzen ein rein objectiver, nicht Beschreibung von Gemüths- oder Glaubenszuständen des Einzelnen, sondern eine Reihe an sich seiender Realitäten und Thatsachen, in welche was dem Einzelnen widerfährt und

wessen er sich bewusst wird als auch eine Thatsache aufgenommen erscheint. Und doch ist diese Reihe, dieser Process des Werdens nur vorhanden, insofern er in jenes Subjective, in das Werden der Menschheit Gottes und in das Bewusstsein davon ausläuft. Nur wenn und weil dieser Einzelne, dieses individuelle Subject in seiner Verbindung mit dem generellen aufgenommen ist in den Process des Werdens und letzterer in seinem Bewusstsein sich abspiegelt, also nicht trotz dieser Subjectivität, sondern auf Grund derselben, kann von einer wissenschaftlichen Reproduction des objectiven Systems die Rede sein.

Erster Theil.

Das Princip des Werdens.

§. 9. Die dogmatische Aussage über das Princip des Werdens enthält in sich die Gesammtheit aller der Momente, welche dem Gläubigen von Gott als der obersten Causalität der jeweils realisirten Menschheit Gottes inne geworden sind, und hat diese Momente nach ihrem Wesen und Zusammenhang erkenntnissmässig zu bestimmen.

1. Wäre der Glaube mit seinem Inhalt und der darauf bezüglichen Gewissheit nicht vorhanden, so gäbe es kein System der christlichen Wahrheit. Wir entnehmen daher die dogmatische Aussage über das Princip des Werdens, womit wir zu beginnen haben, aus diesem christlichen Glauben; und damit es nicht scheine, als wäre Dies angesichts der Schwankungen und Differenzen des Glaubens eine unsichere Quelle, so mag auch hier bemerkt sein, dass dieser Glaube in derjenigen Bestimmtheit gemeint ist in welcher das System der christlichen Gewissheit ihn zum Ausdruck gebracht hat. Es kann daher schlechterdings in der Dogmatik nicht davon die Rede sein Gott das Princip des Werdens als Realität erst finden zu lehren, weder auf allgemein-menschlichem noch auf specifisch-christlichem Wege. Wir haben bei diesem Punkte der dogmatischen Aussage den Vortheil uns auf eine gewisse Uebereinstimmung seit Schleiermacher berufen zu können, wenn auch völlige Sicherheit und Klarheit hierüber noch keineswegs überall vorhanden ist. Freilich ist auch unsre Uebereinstimmung mit Schleiermacher nur eine theilweise. Denn wenn wir mit ihm sagen, die Glaubenslehre sei nur für Diejenigen welche die beschriebene Gewissheit von Gott haben, so meinen wir die beschriebene Gewiss-

heit gar nicht in dem allgemeinen Sinne, wornach das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit Gotte als der absoluten Ursächlichkeit correlat ist, diesen mithin als realen in sich schliesst; sondern wir meinen dieselbe und deren Gegenstand in dem specifisch-christlichen Sinne des Glaubens und des diesem Glauben gewissen Gottes. Und wir sagen daher auch gar nicht, dass die Anerkennung, es sei das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht etwas Zufälliges noch etwas persönlich Verschiedenes sondern ein allgemeines Lebenselement, vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes ersetze. Denn möchte sie auch diese Beweise ersetzen, was wir hier zu untersuchen oder auszumachen keinen Anlass haben, so wäre damit ebensoviel oder ebensowenig geleistet, wie mit jenen Beweisen welche zugestandenermassen zu dem christlichen Gottesbewusstsein nicht führen. Verweist man aber die Beweise für das Dasein Gottes, wie neuerdings von Kahnis geschehen, in die Prolegomena, so spricht sich darin allerdings das Bewusstsein aus dass diese Beweise innerhalb des dogmatischen Systems selbst keine Stelle zu beanspruchen haben; und das Urtheil darüber fällt mit dem anderwärts von uns ausgesprochenen über die Prolegomena zusammen. Jedenfalls wollen wir uns dagegen bestimmt verwahren, dass die Beweise Gottes, an welchem Orte es überhaupt sein möge, sich als die Wege darstellten, „auf denen die Vernunft mit Nothwendigkeit sich zu Gott erhebe“; eine solche Nothwendigkeit besteht nicht, und Schleiermacher wird wohl Recht behalten, wenn er behauptet, jene Beweise seien weder in der Katechese noch in der homiletischen Mittheilung noch im Missionsgeschäft zu brauchen, und im Kampfe mit dem theoretischen Atheismus sei mit ihnen sehr wenig ausgerichtet. Nicht einmal als Ausgangspunkte für die Entwickelung des ursprünglichen Gottesbewusstseins, wofür Martensen sie noch will gelten lassen, der ihre formelle Unzureichenheit als syllogistischer allgemein zugestanden nennt, könnten wir sie sowie sie sind bezeichnen; denn von einem ursprünglichen Gottesbewusstsein als fixer Grösse wissen wir Nichts, und jene Nothwendigkeit der Setzung des Absoluten auf allen Punkten menschlich-ethischer Entwickelung, wovon wir in dem System der christlichen Gewiss-

heit geredet ist etwas wesentlich Anderes als was diese Gottesbeweise bezwecken oder leisten. Doch ist dort hievon genügend geredet worden und auch den Vorwurf brauchen wir nicht mehr zu scheuen, als wäre nun die Voraussetzung des christlichen Gottesbegriffs für die Dogmatik eine willkürliche, unerwiesene, bloss subjective. Der Beweis ist geführt, nämlich für den Christen dessen der Glaube ist. Das Dasein Gottes, nämlich des Gottes durch welchen die Menschheit Gottes sich verwirklicht, fällt mit dem Dasein der letzteren, mithin auch des einzelnen Christen für das Bewusstsein desselben zusammen. Einen andern Beweis haben wir in der systematischen Theologie nicht zu führen, und an diesem Orte überhaupt keinen. Der Gott, welchen der Glaube des Christen als Princip des Werdens der Menschheit Gottes hat und kennt, ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der kraft des h. Geistes uns zu Dem gemacht hat was wir sind und eben damit auch uns befähigt hat, von ihm auszusagen was es um die uns verbürgte Realität dieses unsres Gottes sei.

2. Indem wir Alles was an die hergebrachten Gottesbeweise erinnert aus dem Gebiete der Dogmatik hinausweisen, berufen wir uns desfalls nicht auf die h. Schrift, obwohl es scheinen könnte, dass ihre Weise von Gott zu reden unsrer Auffassung der dogmatischen Aufgabe zu Hilfe komme. Denn von Solchen und zunächst für Solche geschrieben denen das Dasein des Gottes der Offenbarung bekannt und gewiss war findet sie keinen Anlass, dieses Dasein zu lehren oder gar zu beweisen, sondern setzt es voraus, indem sie sich darauf beschränkt zu zeugen was Gott sei. Wohl kennt der Psalmist Solche die in ihrem Herzen sprechen es sei kein Gott (Ps. 14, 1), und als Solche die ohne Gott in der Welt gewesen bezeichnet Paulus die kleinasiatischen Christen des Epheserbriefs vor ihrer Bekehrung (Eph. 2, 12). Aber die Ersteren werden nicht durch Gottesbeweise widerlegt, sondern nur erwähnt um die Tiefe der menschlichen Verderbniss daran zu kennzeichnen; und den Letzteren bringt der Apostel lediglich in Erinnerung was sie gewesen, Gottes weil des lebendigen Gottes baar, um ihnen die Herrlichkeit ihres dermaligen Standes zu vergegenwärtigen. Es hat mit dem kosmologischen oder physiko-

theologischen Beweise Nichts zu schaffen, wenn Paulus die Unentschuldbarkeit Derer über welche Gottes Zorn geoffenbart wird damit begründet, dass er auf das Offenbarsein Gottes in ihnen nach Massgabe geschehener Kundgebung hinweist (Rom. 1, 18 ff.); denn weder ist daselbst ausgesprochen dass solche Ueberweisung ohne Dazwischentreten sittlicher Momente und Entscheidungen Statt finde, noch ist gesagt, vielmehr durch die nachfolgende Schilderung des Processes der Unsittlichkeit und der Verblendung ausdrücklich verneint, dass zu allen Zeiten und unter allen Umständen die Erkenntniss Gottes auf Grund seiner Werke dem Menschen sich aufnöthige oder mittelst logischer Schlussfolgerung aufgenöthigt werden könne. Irgendwelche Gotteserkenntniss und Gottesverehrung setzt ja freilich der Apostel auch in dem letzten Stadium der Verderbniss und Verblendung voraus, gleichwie er sie dort voraussetzt wo er von dem Altar des unbekannten Gottes zu seiner Missionspredigt Anlass nahm (Act. 17, 23); aber Das ist keine Gottes-Erkenntniss und -Verehrung wie man sie mittelst der Gottesbeweise herzustellen versucht, denn diese wollen zur Anerkennung des wirklichen lebendigen Gottes führen. Es bleibt demnach auch in Anbetracht der Schrift bei dem Ergebniss, worauf das System der christlichen Gewissheit in ihrer Beziehung auf die Objecte des natürlichen Lebens uns hinwies (II, 350 ff.), dass Setzung des Absoluten und Verhältnisssetzung zu ihm von dem Wesen des Menschen untrennbar, dass aber Dieses etwas total Anderes ist als was man mit den Gottesbeweisen bezielte oder mit der *cognitio Dei naturalis insita* meinte. Wir könnten uns demnach allerdings wie es scheint dafür, dass wir in dem System der christlichen Wahrheit nicht aussagen dass und warum Gott sei, sondern nur was er sei, auf die h. Schrift berufen welche in ähnlicher Weise verfahre. Wie man denn umdeswillen gesagt hat (v. Hofmann), die Dogmatik welche das Dasein Gottes lehre sei hierin nicht schriftgemäss. Aber wir sagen Das nicht und berufen uns für unser Verfahren nicht auf die h. Schrift, weil Dem eine Irrung zu Grunde läge. Daraus dass in der h. Schrift Etwas nicht eigens gelehrt sondern nur vorausgesetzt wird folgt nicht, dass es in der Dogmatik auch nur vor-

ausgesetzt und nicht ausdrücklich gelehrt werden dürfe. Es müsste denn die Intention des Schriftzeugnisses und die Intention des dogmatischen Systems die gleiche sein, was Niemand im Ernst wird behaupten wollen. Es kann sehr wohl geschehen und wird auf allen Punkten der Dogmatik sich zeigen, dass indem sie das objective Wesen und den an sich seienden Zusammenhang der auf die Menschheit Gottes hinzielenden Realitäten entwickelt, sie veranlasst ist, Voraussetzungen der biblischen Urkunde zum eigentlichen Gegenstande der Lehraussage zu machen, eben darum weil sie etwas ganz Anderes bezweckt als jene Urkunde. Ja auch wenn es der Fall wäre und sich nachweisen liesse dass irgendwo in der Schrift das Dasein Gottes gelehrt würde, so wäre Das für uns kein Grund Dies in der Dogmatik ebenfalls zu thun; denn dass wir den Glauben und die Gewissheit des Glaubens für das System der christlichen Wahrheit voraussetzen ist doch in der That nicht selbst ein aus der Offenbarung zu begründender Glaubenssatz, sondern beruht auf den Anforderungen der Systematik, über welche wir aus der Schrift Weisung nicht empfangen. Nur daran ist allerdings das Zeugniss der h. Schrift mitbetheiligt, dass der Dogmatiker sichs nicht beifallen lasse die Erkenntniss Gottes in dem natürlichen Menschen etwa auf jene Gottesbeweise zurückführen oder die Gottesleugner dadurch zur Anerkennung des realen Gottes nöthigen zu wollen; indessen diese Fragen gehören nicht hierher, sondern finden ihre Beantwortung da wo von dem Menschen in seinem Verhältniss zu Gott, seinem Abfall von Gott und seiner Wiederbringung zu Gott gehandelt wird.

3. Wir nehmen also den Gedanken wieder auf mit welchem wir vorhin schlossen, dass das Princip des Werdens, welches der Glaube als solches kennt und welchem daher die Dogmatik Ausdruck zu geben hat, der Heilsgott ist welcher uns zu Dem gemacht hat was wir sind: Gott nach dem Vollbegriff seines Wesens und Wirkens, wie er in die christliche Erfahrung eingegangen ist. Dieser Vollbegriff schliesst wie wir wissen in sich den Gott Himmels und der Erde, das Realprincip alles natürlichen Seins und Werdens, in dem Masse, in welchem die christliche

Gewissheit sich auf die Objecte des natürlichen Lebens, sonach als Gewissheit des Princips auch auf das Realprincip der natürlichen Welt erstreckt. Hiermit setzen wir das Gegentheil desjenigen Verfahrens, wo man etwa mit dem unbestimmtesten, blassesten Begriff Gottes, entsprechend seiner Auffindung durch die Gottesbeweise, beginnt, um dann diesen allgemeinen Begriff mit christlichen Momenten zu erfüllen und in die Sphäre christlicher Bestimmtheit hinaufzuheben — ganz wie man es mit dem Begriffe der Religion im Verhältniss zum Christenthum zu thun gewohnt war. Die Irrung dieses Verfahrens ist insbesondere dadurch veranlasst, dass man zuerst auf das Wesen Gottes an sich reflectirt, abgesehen von seiner Offenbarung sei es in der natürlichen sei es in der geistlichen Welt; ohne zu bedenken, dass unsre Aussage von Gott entweder ein blosses Schattenspiel ist, ein Agiren mit leeren Begriffen und Formeln, oder aber ein Erfassen und Bezeichnen Dessen der mit seiner Realität als der Gott Himmels und der Erde, als das lebendige Princip unsrer geistlichen und natürlichen Existenz uns nahe getreten ist. Es ist sehr zweierlei, ob man von dem Vollbegriff des realen Gottes ausgehend nun daraus die abstractesten Aussagen seines Wesens entnimmt — in diesem Falle drückt man Realitäten aus, wenn schon in der Form menschlichen Begreifens; oder ob man mit abstracten Begriffen beginnt, welche beliebig aufgerafft oder von unwahren Gottesvorstellungen des natürlichen Menschen abgezogen sind, um nachher daran die Realitäten des lebendigen Gottes anzuheften — in diesem Falle erhält man ein *mixtum compositum*, ohne Garantie für seine Wahrheit, jedenfalls im Widerspruch mit der Aufgabe welche dem System der christlichen Wahrheit gestellt ist. Wie neuerdings Ritschl in der Gotteslehre, die ich auf diesem Wege gewinne, eine „Einmischung von Metaphysik in die Offenbarungsreligion“ hat finden können, würde ein psychologisches Räthsel sein, wenn es nicht aus Nichtkenntniss und darum Nichtverständniss überraschend einfach sich erklärte. Ich wiederhole also, und wüsste nicht wie es deutlicher ausdrücken: Was nicht dazu geeignet ist, Gott als Princip alles Desjenigen zu charakterisiren dessen Princip er ist, gehört nicht in die

dogmatische Aussage; und wiederum darf es innerhalb des durch das Princip Gesetzten Nichts geben, wofür nicht in der Bezeichnung Gottes der principielle Grund und das dieser Begründung entsprechende Wesen aufgezeigt worden wäre. Hätte es doch auch sonst gar keinen Sinn in der Gotteslehre etwa von dem dreieinigen Gott zu reden, hinsichtlich dessen jetzt wohl kaum Jemand zweifelt dass seine Realität und sein Wesen nicht *a priori* sondern auf Grund seiner Offenbarung erkannt werde; insbesondere aber entgeht man den Schwierigkeiten, welche die Gotteseigenschaftenlehre in ihrer Behandlung vor Darstellung des durch Gott Gesetzten immerfort bereitet und welche Schleiermacher durch Vertheilung der Eigenschaften an verschiedene Orte der Glaubenslehre zu beseitigen suchte, nur dadurch dass man sich vonvornherein von dem Wahne losmacht, als werde bei den Aussagen von Gott nicht das concrete christliche Bewusstsein mit Allem was es in sich beschliesst, mithin auch das Bewusstsein der von Gott erschaffenen und erlösten Welt, schon vorausgesetzt. Auf der andern Seite halten wir ebenso bestimmt fest, dass in dem Abschnitt von dem Princip des Werdens über dies Werden, also über die von Gott geschaffene und erlöste Welt, noch gar Nichts auszusagen ist, sondern lediglich über das Princip als solches, so zwar dass die Mehrfachheit solcher Aussage schon ein Reflex ist der Mannigfaltigkeit und Vielheit in welcher das Princip als wirkendes sich wahrnehmen lässt, gleichwie der innerhalb solcher Vielheit sich bewegenden weil zu ihr gehörenden menschlichen Erkenntniss. Damit ist aber die Aussage keineswegs als unwahre gesetzt, wenn anders mit dem Gedanken der Mehrfachheit zugleich als Correctiv desselben das Bewusstsein der Einheit zur Geltung und zum Ausdruck kommt; nur nicht im Sinne der punktuellen Einheit die schon auf dem Gebiet des Gegensatzes liegt und die Mehrheit ausschliesst, sondern im Sinne der darüberstehenden alle Fülle in sich befassenden Einheit. Wenn wir daher im Folgenden die Lehre von dem Princip des Werdens oder die Gotteslehre in den vier Abschnitten vom Wesen, von der Persönlichkeit, von der Dreieinigkeit und von den Eigenschaften Gottes zur Darstellung bringen, so will darauf das

soeben Gesagte angewendet sein, sowohl was die Mehrheit dieser Aussagen wie was die Zusammenfassung derselben zur Einheit betrifft. Nicht erst bei den Eigenschaften, wo sie gewöhnlich behandelt wird, macht sich jene Frage für uns geltend, sondern durchweg bei allen Bestimmungen hinsichtlich des Realprincips; denn Wesen, Persönlichkeit und Trinität Gottes, fallen in Wirklichkeit ebensowenig auseinander als etwa seine Allmacht und Heiligkeit. Aber darum sind doch die gesonderten Aussagen über das Wesen Gottes, abgesehen von seiner Persönlichkeit und Trinität, nicht unwahr; vielmehr bezeichnen sie Gott wirklich so wie das christliche Subject seiner inne geworden ist, nur eben darum in der Form solcher Erkenntniss und in einem zwar objectiven aber für diese Erkenntniss objectiven Zusammenhang.

Erster Abschnitt.

Das Wesen Gottes.

§. 10. Das christliche Bewusstsein trägt in sich die Erfahrung eines obersten und schlechthinigen Princips alles ihm bewusst gewordenen Werdens. Demgemäss haben wir Gott, mit dessen Namen dies Realprincip ausgedrückt wird, zu bezeichnen als das absolute Wesen, das durch Nichts ausser ihm, nur durch sich selbst bedingte, Alles allein bedingende.

1. Wir wissen, dass die Setzung der Realität Gottes mit unsrer eignen Setzung als Menschen Gottes zusammenfällt, indem wir durch unsre Erfahrung genöthigt sind, unser Gewordensein und Werden auf eine Wirkung zurückzuführen die wir nur als Gottes Wirkung bezeichnen können. Mag für das natürliche Bewusstsein es unter Umständen zweifelhaft sein, ob die bedingende Ursache des ihm zum Bewusstsein kommenden Werdens innerhalb oder ausserhalb der endlichen Ursachen gelegen sei, so ist doch für die christliche Erfahrung solch ein Zweifel von dem Momente an beseitigt wo sie zu Stande gekommen und in das Bewusstsein eingetreten ist. Mit andern Worten, eines Princips ist der Christ sich bewusst welches er *eo ipso* als schlechthiniges und oberstes, als ausschliessliches Princip kennt, mit dem er als solchem in Beziehung steht und dessen Beschaffenheit nun den Gegenstand der dogmatischen Aussage bildet. Die dogmatische Aussage enthält nicht mehr und darf nicht mehr enthalten als was die Erfahrung darüber, die generelle und die individuelle Christenerfahrung, enthält; sie will nicht Etwas finden was jenseits derselben liegt; das Höchste was sie erreicht, ihr Ziel dem sie nachstrebt ist lediglich dieses, dass ihre Aussage der gemachten Erfahrung

in ihrer Reinheit und Völligkeit entspreche. Aber sie enthält eben Dieses in Form wissenschaftlicher Erkenntniss, durch Erhebung des Erfahrenen in den Begriff, in einem Zusammenhang welcher die Zufälligkeit in der Ordnung der Momente abgestreift hat. Wenn daher das gemeine Christenbewusstsein Gott als den Urquell aller guten und vollkommenen Gabe kennt, dessen Setzung auch das Wesen ist welches er mit Gaben überströmt und die endliche Wirkung deren endliche Causalität ihm bewusst ist, so ist es der entsprechende wissenschaftliche Ausdruck hiefür, wenn wir diesem Princip die Absolutheit beilegen. Dasjenige auf dessen Urheberschaft wir unser Sein und Sosein zurückschieben, in seinem untrennbaren Zusammenhang mit der Existenz und Beschaffenheit der Menschheit Gottes, der natürlichen Menschheit und Welt, ist darum das absolute Princip von dem Allem, nicht bloss das oberste neben welchem noch ein anderes, wenngleich tieferstehendes, möglich wäre oder gedacht werden könnte, sondern das einzige und schlechthinige, durch welches alles Andere was sonst noch in seiner Weise, innerhalb der Welt und deren Ursachen, principielle Bedeutung hat nicht minder bedingt ist als das von Letzterem bedingte. Wenn es innerhalb des gewordenen und werdenden Seins mit welchem der Christ sich zusammenschliesst freie Ursachen giebt, welche zu Gott nicht bloss in dem Verhältniss der Abhängigkeit sondern auch der Rückwirkung stehen, so macht diese Thatsache, gleichviel was wir unter jener Freiheit verstehen, durchaus keinen Unterschied aus für die Stellung des absoluten Princips gegenüber der Gesammtheit des dadurch Bedingten, schmälert und verringert nicht die Absolutheit desselben in Bezug auf diese freien Ursachen; vielmehr weiss der Christ sie eben als solche die sie sind ganz ebenso von jenem Princip bedingt, wie die welche es nicht sind. Es wird also, und Das ist der nächste Sinn in welchem wir hier von dem Absoluten reden — Wahnvorstellungen die sich an die gewiss interessante Entdeckung anschliessen (Ritschl), dass das Wort eigentlich „abgelöst“ bedeute, kümmern uns nicht — hier bei der principiellen Setzung, durch welche die Gemeinde Gottes zu Dem geworden ist was sie ist, lediglich die Causalität, diese für sich,

in Betracht gezogen. Mag nun dieselbe als Causalität der Liebe oder der Heiligkeit u. s. w. zu verstehen sein, so reflectiren wir dabei noch nicht auf den speciellen Inhalt, auf die concrete Wirkung dieser Causalität, sondern auf letztere rein als solche, insofern sie die in allem Diesen gesetzte und vorausgesetzte ist, die schlechthinige Causalität, welche Allem was sie ursächlich vermittelt und inhaltlich bewirkt erst den Charakter göttlicher Wirung aufprägt. Die Gemeinde würde von dem Gott, welcher sie zur Menschheit Gottes gemacht, sie durch seine heilige Liebe dazu gemacht hat, gar Nichts wissen, wenn sie es nicht durch die darin gesetzte absolute Causalität geworden wäre.

2. Wir gehen einen Schritt weiter, indem wir von der Absolutheit der erfahrenen Wirkung zur Absolutheit des Wesens fortschreiten dessen diese Wirkung ist. Denn wenn auch das die Erfahrung und die Erkenntniss Constituirende lediglich die Kraft ist welcher wir die Absolutheit beilegen, so ist es doch für das Denken — und von einer Kluft zwischen diesem und dem Sein wissen wir Nichts — schlechthin unmöglich, bei dieser Kraft stehen zu bleiben, ohne Dasjenige hinzuzunehmen wovon diese Kraft ausgeht und ohne welches sie nicht existirte oder wirkte. Wir nennen dies der Kraft zu Grunde Liegende das Wesen und bemessen das Wesen nach Massgabe der von ihm ausgehenden Kraft. Das Verhältniss des Einen zu dem Andern philosophisch zu bestimmen liegt uns hier kein Grund vor, und nur Dem wollen wir wehren, dass die Kraft von dem Wesen dessen sie ist fälschlich gesondert werde, da für die christliche Erfahrung das Wesen eben in Dem besteht was die wirkende Kraft von ihm zu erkennen giebt. Wir könnten daher für die christliche Erkenntniss die Identität zwischen Beiden behaupten, indem wir sagten eben dies Wirkende sei das Wesen, wobei aber doch zugleich geschieden würde zwischen dem Sein dieser Wirkung und der in ihr wirkenden Kraft und unter Ersterem wäre dann das Wesen zu verstehen. Aber jedenfalls müsste hierbei das Missverständniss beseitigt werden, als ginge nun das Wesen schlechthin auf in der absolut wirkenden Kraft insoweit sie innerhalb dieses endlichen Erfahrungsgebietes wirkt, wogegen in der ab-

soluten Wirkung die sich zu erfahren giebt gerade Dies mitgelegen ist, dass sie auch für sich absolut, dass mithin dasjenige Sein absolut sei dessen die Kraft oder welches die Kraft ist. Denn es wäre ein Widerspruch, eine absolut und unbedingt wirkende Kraft zu setzen welche doch in sich selbst wiederum durch Anderes ausser ihr und nicht lediglich durch sich selbst bedingt wäre. Diese in sich seiende Absolutheit tritt daher keineswegs willkürlich zu der absoluten erfahrenen Wirkung hinzu; sie ist in dieser mitenthalten, und in solchem Sinne, wie man sonst immer das Verhältniss von Kraft und Wesen bestimmen möge, reden wir hier von der Absolutheit des Wesens. Das Realprincip des Werdens ist das absolute Wesen. Wenn wir hiermit Dasjenige was der Glaube mit dem Namen Gottes meint durch den Ausdruck des absoluten Wesens erklären, so ist Das ja freilich keine Definition im strengen Sinne des Wortes. Denn gerade durch den Begriff des Absoluten, soweit er bisher festgestellt wurde, ist das gemeinsame Genus welches die Definition fordert ausgeschlossen, und folglich kann es auch kein specifisches Merkmal geben welches das Wesen Gottes von anderen Wesen gleicher Gattung unterschiede. In diesem Sinne war es ganz richtig, wenn Dionysius Areopagita Gott als *ὑπερούσιος*, als *πάσης οὐσίας ἐπέκεινα* bezeichnete. Aber auch abgesehen davon würde der Ausdruck „absolutes Wesen" zu einer Definition sich nicht eignen, weil er so wie er lautet keineswegs alles Dasjenige nämlich den concreten Inhalt Dessen ausspricht was sich dem Christen von Gott kraft seiner Wirkung zu erfahren giebt. Nur soll man sich, indem diese Unmöglichkeit einer kunstgerechten Definition zum Bewusstsein gebracht wird, nicht zu der schlechten Consequenz verleiten lassen, als seien nun die Bezeichnungen mit denen der Christ auf Grund seiner Erfahrung Gott benennt schlechthin inadäquat und erreichten ihn überhaupt nicht. „Nenn es dann wie du willst; ich habe keinen Namen dafür: Gefühl ist Alles." Nein, wir haben Namen dafür die ihn und nur ihn bezeichnen, wenn schon nicht definiren. „Mein Volk," heisst es bei Jesaia (52, 6), „soll meinen Namen inne werden an jenem Tage, dass ich es bin der da sagt: hier bin ich." Wenn wir bei endlichen Reali-

täten, welche wir kraft ihrer Wirkung bestimmen und von einander scheiden, bis auf das Wesen zurückgehen das durch solche Wirkung sich kund giebt, so liegt bei jener Bezeichnung allerdings immer die Erfahrung der Bedingtheit dieser Realitäten zu Grunde, indem wir unter Wesen Gegebenes, Gesetztes meinen, das nun so wie es ist da ist und gemäss diesem seinem Wesen wirkt. Aber eben darum wird nun mit der Bezeichnung „absolutes Wesen" jene Erfahrung als endliche, das Wesen als gesetztes, bedingtes negirt und damit einer Realität Ausdruck gegeben welche schlechthin ausserhalb der endlichen Realitäten steht, in seiner Wirkung und darum auch in seinem Fürsichsein absolut. Auch so steht es nicht, dass wegen jener Negation, welche den vom Endlichen abgezogenen Begriff des Wesens aufhebt, nun die Aussage zu einer leeren, dem unendlichen Urtheil vergleichbaren würde, oder dass nun zwischen dem Absoluten und dem Wesen ein Widerspruch sich erhübe der die Aussage zu einer sinnlosen machte. Zur Setzung des Absoluten, der absoluten Wirkung kommt der Christ eben gar nicht durch logische Negation der endlichen, des Relativen, sondern durch Erfahrung des Absoluten selbst deren er fähig ist; und das Unbedingtsein des Absoluten ist mit der Negation der Bedingtheit zugleich ein Positives, auf sich selbst Bezogenes: schlechthiniges Sein durch sich selbst, in sich verharrendes, seinen gesammten Inhalt schlechthin von sich aus setzendes Sein. Die relative Selbstsetzung, deren das menschliche Wesen fähig ist, befähigt es auch diese Wirkung des Absoluten als solche zu erfahren und das Absolute demgemäss zu denken.

3. Hieraus wird nun sofort ersichtlich, dass wir allerdings genöthigt sind behufs der objectiven Darstellung des Realprincips mit dem Wesen Gottes den Anfang zu machen, gewissermassen als dem Urgrund alles Dessen was wir dann weiter von Gott auszusagen haben. Jener Gesetztheit, auf die wir bei endlichen Realitäten hinauskommen als den Grund und Inbegriff ihres Soseins, entspricht bei Gott als dem Absoluten diejenige Selbstsetzung, vermöge er selbst und nichts Anderes seiner selbst Grund ist, so dass demnach der Begriff des Wesens hier in diesem be-

sonderen Sinne gebraucht wird welcher mit dem des Absoluten zusammenstimmt. Wenn es der Verfolg der Causalität mit sich bringt auf das Ursein zurückzugehen, jenseits dessen kein anderes Sein existirt und durch welches alles andere existirt, so nöthigt uns die Natur dieser Causalität, als innerhalb des christlichen Erfahrungskreises gelegener, jenes Ursein als schlechthin unbedingtes, lediglich durch sich selbst bedingtes, als absolute Selbstsetzung zu fassen, was denn jedweden Versuch darüber hinauszugehen ausschliesst. Dies Stehenbleiben bei dem absoluten Wesen Gottes ist für das christliche Denken ebenso nothwendig wie für den christlichen Glauben, und dieses Stehenbleiben ist nicht eine Schwäche, ein Nichtweiterkönnen und darum Aufhören, sondern eine aus der Art des Erfahrenen abfolgende Nothwendigkeit. Wir lassen uns also hier gar nicht irren durch jene aus dem Verfolg der endlichen Causalitäten sich ergebende Antinomie, wornach Beides nothwendig und zugleich unmöglich ist, die Reihe dieser Causalitäten ins Unendliche fortzuführen oder aber sie nicht fortzuführen. Denn es ist für uns nicht wahr was man dabei voraussetzt und was immerhin auf anderen Erfahrungsgebieten seine Richtigkeit haben mag, dass wir uns dabei lediglich von einer endlichen Causalität zur anderen fortbewegen. Auch Das imponirt uns nicht, dass man neuerdings gesagt hat der wahre Prüfstein metaphysischer Anlage sei „die Fähigkeit, vor dem Problem der grundlosen Subsistenz wie vor einem Medusenhaupt zu erstarren.“ Dagegen das Befriedigtsein mit dem Rückgang auf Gott den Schöpfer oder ein Surrogat desselben sei „das rechte Kennzeichen gedankenloser Behaglichkeit“ (Hartmann). Die Bemerkung mag richtig sein hinsichtlich der Leute, denen dies kosmische Werden worein sie verflochten sind so plan und klar vorkommt, dass sie gar nicht das Bedürfniss empfinden jenes Urproblem sich zu stellen, geschweige es sich zu beantworten; aber ganz unerfindlich ist, wie jener Torpor angesichts einer grundlosen Subsistenz das Kennzeichen metaphysischer Anlage sein soll. Gewiss, vor „grundloser“ Subsistenz haben wir Ursache zu erstarren: aber wer heisst uns die Subsistenz als grundlose denken, da wir vielmehr genöthigt sind das Absolute, den Ur-

grund alles Werdens, als nicht-grundlos, als in und durch sich selbst begründet zu denken? Wer das Absolute überhaupt nicht denken will und kann, Der mag immerhin „ohnmächtig an den Gittern dieses Kerkers des Nicht-nicht-seins rütteln“ und über solch' absolutem Wunder alle andern Wunder — läugnen; wer aber noch soweit Mensch ist, dass er das Absolute setzt und nicht davon lassen kann es zu setzen, Der wird auch nicht nach einem weiteren Grund für das Absolute fragen, d. h. es negiren, sondern es als seiner selbst Grund setzen. Indessen sind diese allgemeinen Erwägungen schon eine Abbiegung von dem uns vorgezeichneten Wege, da wir nicht durch sie zur Setzung des in sich selbst begründeten Absoluten gekommen sind, und ein christlicher Gottesbegriff dadurch nicht gewonnen werden würde. Und nachdem die Realität dieses Absoluten uns feststeht, brauchen wir auch nicht zu verschweigen, worin bei ihm das über die menschliche Fassung und Vorstellung Hinausgehende enthalten ist. Das Unvorstellbare liegt in dem Begriff einer Selbstsetzung welche das Selbst als setzendes voraussetzt damit es zur Setzung komme, während doch dieses Selbst nicht von anderwärts her sondern durch sich selbst sein soll. Aber eben diese Voraussetzung, woran sich das Unvollziehbare der Vorstellung anhängt und wovon sie, weil in die Bilder endlichen Seins und Wesens gebannt, nicht lassen kann, diese Scheidung zwischen Production und Product, haben wir denkend hinweg zu thun, weil das Absolute sonst nicht gedacht werden würde. Und wir können das Absolute nicht nicht denken, auch wenn wir unfähig sind es vorzustellen.

4. Das christliche Gottesbewusstsein weiss um Gott nur, insofern er das absolute Realprincip ist, in der Causalität seiner auf das Gewordene und Werdende bezüglichen Wirkung, also zunächst nicht in seinem abstracten Ansichsein. Und es bedarf wohl keines Nachweises, dass hierin das urkundliche Gotteswort dem christlichen Bewusstsein allenthalben Zeugniss giebt. Aber die Bestimmungen, welche wir bis jetzt über das Wesen des Absoluten oder über das absolute Wesen des Realprincips aufgestellt haben, zeigten uns den Weg, auf welchem wir dogmatisch

allerdings dazu kommen über das Ansichsein Gottes Etwas auszusagen und insbesondere dies ansichseiende Wesen Gottes als absolutes zu bezeichnen. Dies Ansichsein ist der nothwendige Hintergrund des Fürunsseins. Es ist keine bloss logisch schliessende Operation vermöge deren wir auf jenen Hintergrund zurückgehen, sondern die Erfassung eines Thatbeweises göttlicher Wirkung, insofern diese Wirkung als absolute das Ansichsein des also Wirkenden, des Absoluten, involvirt. Das an sich seiende Wesen Gottes reflectirt sich als absolutes in der entsprechenden Wirkung, so dass wir in diesem Sinne ein Recht haben, nun auf die Absolutheit Gottes abgesehen von der Welt einzugehen und die darin gelegenen Momente zur Erkenntniss zu bringen. Als an sich absolutem legen wir Gott Aus-sich-selbst-sein, Durch-sich-selbst-sein, Für-sich-selbst-sein bei, und es versteht sich dass wir damit aus dem Ring der bisherigen Bestimmungen über das Absolute nicht heraustreten, sondern sie nur erkenntnissmässig genauer entwickeln. Das Negative wornach wir Gott als das Unbedingte bezeichneten liegt hinter uns: es handelt sich hier um Gottes positives Sein nach seinem vollen Umfang, so dass alle späteren Bestimmungen, sei es der Persönlichkeit sei es der Eigenschaften, innerhalb dieses Umkreises und auf dieser Basis gelegen sein müssen. Die Anknüpfung an das Bisherige ist in dem Aussichselbstsein enthalten, auf welches als das Wesen Gottes zunächst constituirendes vonvornherein der Nachdruck zu legen war. Wie denn in der That die Aseität, welche selbstverständlich nicht als „Eigenschaft“ Gottes betrachtet werden darf, als Grundmoment des göttlichen absoluten Wesens von Alters her behandelt worden ist. Sie benennt, auf den Grund des göttlichen Wesens gesehen, eben Dieses, dass Gott seiner selbst Grund sei, schlechthin und in jeder Beziehung, seinem Dasein wie seinem Sosein nach, reine Activität, welche an keiner Stelle und insbesondere auch in ihrem Grunde nicht einer ausser ihr gelegenen Setzung unterliegt. Von diesem Grunde heisst uns das zweite Moment der Absolutheit, das Durchsichselbstsein, absehen, indem es das von sich aus daseiende, in seiner Wesensfülle existirende Absolute ins Auge fasst und von demselben die ausschliessliche Be-

dingtheit durch sich selbst aussagt. Es lässt sich leicht zeigen, dass die Scheidung dieses Momentes von dem ersten allerdings nach Massgabe der endlichen Erkenntniss erfolgt, welche von der Selbstsetzung des menschlichen Subjectes ihrer Form nach bestimmt ist. Denn hier haben wir Ursache zu unterscheiden zwischen dem Nichtselbstgesetzthaben unsres Wesens und einer dadurch bedingten nachmaligen Selbstsetzung. Und indem wir nun das Absolute als solches erfahren, vertheilen wir nothwendig seinen Gehalt unter jenen doppelten Gesichtspunkt, ohne dass darum die getheilten Bestimmungen an ihrer Realität Etwas einbüssten, oder — mit andern Worten — damit aufhörten wirklich Göttliches, wenn schon in Form menschlicher Erkenntniss, auszusagen. Die Scheidung kommt auf Rechnung der letzteren, aber nicht der positive Inhalt der Aussage. Denn allerdings werden wir uns durch diese zugleich Dessen bewusst, dass die Scheidung als aufzuhebende, an sich nicht bestehende, gedacht sein will. Das schlechthinige Aussichselbstsein ist nothwendig zugleich Durchsichselbstsein, ein schlechthiniges sich durch sich selbst Bedingen, welches unbeschränkte Mächtigkeit Gottes in Bezug auf sich selbst als daseienden und so wie er ist gesetzten aussagt. Wir können Dies auch die absolute Freiheit Gottes in Bezug auf sein eignes Wesen nennen, eine Freiheit der Selbstbewegung, die in Gegebenem welches nicht aus Gott und von Gott gesetzt wäre keine Schranke findet. Diese Freiheit der Selbstbewegung und Selbstbestimmung ist nicht eine solche, die zu allem Beliebigen sich bestimmen und alles Beliebige aus sich machen könnte — diesen schlechten Begriff der Willkür, dessen Ursprung und Beschaffenheit sich erst erklären lässt wo sichs um bedingte menschliche Freiheit handelt, haben wir hier ferne zu halten. Sie ist eine Freiheit nach Massgabe des Aussichselbstseins Gottes, Das heisst nach Massgabe des Selbst durch welches Gott sich selbst *(se ipsum)* bestimmt. Man kann Das nach menschlichem Ausdruck eine Schranke des Durchsichselbstseins nennen, während es sachlich angesehen vielmehr Aufhebung aller in dieser Beziehung denkbaren Schranken ist. Noch reden wir hier nicht von der Wesensfülle, über welche Gott gemäss dieser Freiheit

disponirt. Sie bleibt späterer Erörterung vorbehalten. Nur wollen wir mit Beziehung auf die nachmals auf Grund der Weltschöpfung und Weltentwickelung zu setzende creatürliche Freiheit hier im Voraus betonen, dass jenes schlechthinige Durchsichselbstsein, sich selbst ausschliesslich Bedingen Gottes durch Nichts aufgehoben oder beschränkt werden darf, und dass jede Fassung der creatürlichen Freiheit und Rückwirkung auf Gott vonvornherein unmöglich ist welche diese seine Absolutheit schädigte. An dieses so bestimmte Durchsichselbstsein schliesst sich, den Ring des Absoluten in seiner zunächst sich aufdrängenden Bedeutung vollendend, das Fürsichselbstsein, welches in seiner Unterschiedenheit wie in seiner Einheit zu den vorher genannten Momenten sich eben so verhält wie diese zu einander. Jene reine Activität schlechthiniger Durchsichbedingtheit des Absoluten geht nothwendig fort zur Setzung dieser Activität lediglich für sich, begreift diese in sich, so dass es gleichwie keinen Grund so auch kein Ziel der Lebensbewegung des Absoluten ausser ihm geben kann. Auch hier haben wir es mit keiner bloss dialektischen Operation zu thun. Denn dasselbe christliche Bewusstsein, welches sich sowohl geistlich wie natürlich von Gott her bedingt weiss, erkennt sich ebenso ausschliesslich als für Gott bedingt, wornach denn dieser schlechthin für sich Bedingende auch in seinem Ansichsein nicht ein ausser sich gelegenes Ziel seiner auf sich selbst gerichteten absolut freien Activität haben kann. Man könnte fragen ob denn überhaupt zielsetzliches Thun innerhalb des Absoluten denkbar sei, da Setzung, Erstrebung, Erreichung eines Zieles, wenn auch nicht ausser dem Absoluten gelegenen, doch den Ausgangspunkt solcher Activität zurücktreten lasse hinter den Zielpunkt als Setzung eines Vollkommneren im Vergleich zu dem minder Vollkommenen beim Anfang. Denn auf demselben Wege könnte man schlüsslich auch dazu kommen, das Absolute zuerst nur als Potenz zu setzen, welche darnach aus sich selbst heraus und für sich selbst zu actuellem Sein sich entwickelte. Indessen ist Letzteres durch die voranstehenden Momente des Aus- und Durch-sich-seins ausgeschlossen, da wir potentielles Sein immer nur als gegebenes kennen,

in diesem Falle daher die Selbstbegründung des Absoluten das uranfänglich potentielle Sein als unmöglich erscheinen lässt. Auf der andern Seite bleibt doch die Thatsache bestehen, dass der Gläubige sich als für Gott gesetzt erkennt und dass daher diesem Fürsichsetzen des Absoluten ein Für-sich-sein desselben entsprechen muss. Aber mit jenem Für-sich-setzen will Gott gemäss dem christlichen Bewusstsein Nichts erreichen was ihm einen höheren Stand der Vollkommenheit zu Wege brächte; noch erlangt er ihn damit wenn jene Setzung der Creatur für Gott sich realisirt hat: vielmehr Aeusserung dieser im Voraus bestehenden Absolutheit ist es wenn Gott den Menschen für sich, den Absoluten, und damit zur Seligkeit bestimmt und hinführt. So werden wir es mithin auch nur als Bethätigung der Absolutheit, nicht als Anstrebung und Gewinnung derselben, zu erachten haben wenn Gott in seiner schlechthin freien Selbstbewegung nur in sich selbst das Ziel derselben findet, wenn sein Aussichselbstsein kraft des Durchsichselbstseins mit dem Fürsichselbstsein sich zusammenschliesst. Es ist eine stetige, auf jedem Punkte vollendete Rotation der absoluten Selbstbewegung aus sich selbst und in (εἰς) sich selbst, bei welcher das Ziel der Bewegung nichts Andres setzt als was in dem Grund der Bewegung enthalten war, zu vergleichen am Ehesten dem vollendeten künstlerischen Spiel, bei welchem das Subject zu seiner selbst Befriedigung setzt was in ihm enthalten und was als solches ihm bewusst ist. Wie von der aus Gott stammenden, die Fülle der kosmischen Ideen in sich fassenden Weisheit gesagt wird (Prov. 8, 30) dass sie vor Gottes Angesicht allezeit spielte, so dürfen wir wohl auch die auf sich selbst bezogene Selbstbewegung des Absoluten mit diesem Namen bezeichnen, um von ihr alles Werden des Nochnichtgewordenen, alles Realisiren einer Ergänzung des Seienden, eines jenseits des Absoluten gelegenen Gutes abzuwehren.

5. Wenn ich endlich zu diesen Bestimmungen über das Wesen des Absoluten noch hinzufüge, dass damit eben dasjenige Wesen Gottes ausgesagt sein will welches in seinem offenbaren Sein sich kundgiebt und ohne welches dies offenbare Sein nicht wäre, sowenig letzteres in dem bisher gewonnenen Inhalt des Absoluten

aufgeht, so versteht sich Das ja freilich nach der Gesammtanlage unsrer Gotteslehre von selbst, mag indessen gegenüber der seltsamen Unterstellung (Hermanns), als wüsste ich von einem Ansichsein Gottes welches seinem Inhalte nach von dem offenbaren Sein Gottes sich unterschiede, ausdrücklich hervorgehoben sein. Alle jene Bestimmungen über Gottes Wesen erwachsen uns, wie wir gesehen haben, aus Gottes offenbarem Sein für uns; eben in diesem erkennen wir den an sich Seienden, der nur als solcher sein kann was er für uns ist, wenngleich wir nach Massgabe discursiven Denkens und menschlicher Rede nicht auf Einmal sagen können was in diesem offenbaren Sein Gottes für uns Alles enthalten ist.

§. 11. Die Absolutheit des Realprincips involvirt und die Erkenntniss derselben entnimmt daraus ein zwiefaches Wesensmoment des Absoluten, die schlechthinige Einheit Gottes, die aber nicht mit Einfachheit verwechselt werden darf, und die schlechthinige Fülle des Seins, wornach alle Realität in Gott und keine ausser Gott ist. Thun wir mit dieser Erkenntniss der berechtigten Forderung einer Natur in Gott sowie jener des Pantheismus Genüge, so gewinnen wir damit zugleich das Recht uns gegen die Irrungen dieser Annahmen zu erklären.

1. Wir haben es mit dem Absoluten in seinem durch Offenbarung für uns erschlossenen Ansichsein zu thun und mit den Wesensmomenten welche demselben eignen; wir bleiben uns aber Dessen bewusst, dass die Folge, in welcher diese Wesensmomente die es wirklich sind für uns auftreten, durch die Art unsrer Erkenntniss bedingt ist. Des Absoluten in der Wirkung des Gottes an den wir als Christen glauben inne geworden hatten wir uns zunächst darüber Rechenschaft zu geben, worin objectiv angesehen die Absolutheit desselben bestehe; nun fragen wir weiter darnach, was sie in sich schliesst und was

die Erkenntniss daraus entnimmt. Beide Ausdrücke bestehen zurecht und ergänzen sich gegenseitig: denn mit dem ersteren sagen wir aus, dass es nichts Anderes ausser dem Absoluten ist wozu wir jetzt fortgehen, nichts zu demselben Hinzukommendes sondern dieses selbst nach seinem in sich beschlossenen, untheilbaren Wesen; mit dem anderen sagen wir aus, wie wir dazu kommen jene objectiven Wesensmomente gerade in dieser Folge, als aus der früheren Erkenntniss abgeleitete, zur Darstellung zu bringen. Von Dem was man Eigenschaften Gottes zu nennen pflegt ist dabei keineswegs die Rede, da hier die bestimmte Relation unter welcher dieselben gewonnen werden fehlt: es ist das Absolute selbst, an sich und in seiner schlechthinigen Transscendenz, dem jene Wesensmomente thatsächlich eignen und von uns beigelegt werden.

2. Weil dem absoluten Realprincip in seinem Ansich schlechthiniges Aus-sich-selbst-sein, Durch-sich-selbst-sein und Für-sichselbst-sein zukommt, darum kann es nicht mehr als Einmal gesetzt werden, und die Einheit bildet sonach ein Wesensmoment des Absoluten. Auf die Genesis der Erkenntniss in dem christlichen Bewusstsein gesehen ist der Process derselben ein völlig unwillkürlicher, insofern ohne alle weitere Reflexion derjenigen Realität deren absolute Wirkung das Subject erfahren hat und erfährt von ihm die Wesens-Identität und Einheit beigelegt wird. Man mag darin den Unterschied des psychologischen Herganges wahrnehmen, welcher in dem Heidenthum zur Setzung einer Göttervielheit, zerschlagener Fragmente des Absoluten die als zertheilte letzteres aufheben und doch immerfort von dem Gedanken desselben durchzogen sind, und welcher in dem christlichen Erfahrungskreis zur Setzung der Gotteseinheit führt. Dort ist es die Einmischung endlicher Wirkung in die Perception der unendlichen welche diesen Widerspruch zu Tage fördert, hier wird die Erkenntniss geleitet von derjenigen Perception ohne welche Christenstand und Christenbewusstsein überhaupt nicht realisirt wird, der Erfahrung des Absoluten in seiner darauf gerichteten Bestimmtheit. Indessen haben wir hier keine Ursache diesem Unterschied weiter nachzudenken, da dem aus-

serchristlichen, natürlichen, heidnischen Gottesbewusstsein seine Stelle und seine Erklärung inmitten des Werdeprocesses anzuweisen ist. Aus jener unwillkürlichen Setzung der Einheit aber ersieht man, dass in demselben Masse und in demselben Augenblicke, in welchem die Erkenntniss des Absoluten sich bemächtigt, auch die innere aus dessen Wesen resultirende Nothwendigkeit sich ihm aufdrängt es als Eines zu setzen — und eben darum lassen wir das Moment der Einheit den früheren Wesensbestimmungen des Absoluten nachfolgen. Aber aus demselben Grunde steht es auch hier nicht so, dass die Setzung solcher Einheit eine bloss dialektische Operation, eine logische Schlussfolgerung wäre, die ja freilich angesichts der bisherigen Auffassung des Absoluten leicht genug sich vollziehen lässt: das schlechthin Unbedingte, selbst und allein sich selbst Bedingende, kann nicht ein anderes gleicher Art neben sich haben, weil seine Setzung die directe Aufhebung des ersteren wäre. Dies ist an sich, wie richtig immer, eine blosse Rechnung mit Gedanken, denen der reale Untergrund fehlen kann, und mit dem christlichen Glauben hat Das Nichts zu thun. Wo aber einen Menschen das Absolute überwältigt hat, so dass er es in seiner Realität fasst, sich daran anklammert als den letzten tragenden Grund seines Wesens, sich ihm hingiebt als dem allein Realen, ohne welches alles Andere Schein und Nichtigkeit ist, da bringt dieses Reale, Absolute die überströmende, unabweisbare Wahrheit seiner Einzigkeit mit sich, und die reflectirenden Gedanken rechnen nun nicht mehr mit den Zahlpfennigen leerer Speculation sondern mit wirklichen Grössen. Auch hier bedarf es wohl nicht erst des Nachweises, dass diese Aussage des gläubigen Bewusstseins von der Einheit und Einzigkeit Gottes das Zeugniss der urkundlichen Schrift für sich hat: die zur Wahrheit der Götzen Abfälligen verweist der Prophet, damit sie erkennen dass Gott Einer und schlechthin Keiner wie er (Jes. 46, 8 ff.), nicht auf den Gedankenwiderspruch in den sie sich verwickeln, sondern auf die Selbsterweisung Gottes von Alters her, womit er die Realität seiner Einzigkeit den Gläubigen aufdränge. Hingegen ist es, gegenüber den Missverständnissen, die sich an

diesen Begriff der Einheit Gottes angeknüpft haben, allerdings noth den Begriff derselben schärfer zu fixiren. Wie schon in der Schrift, wo immer die Einheit und Einzigkeit Gottes betont wird, Dies allewege geschieht im Hinblick auf die mögliche oder wirkliche Annahme „andrer Götter neben ihm," so ist auch bei der dogmatischen Aussage das Absolute gedacht nicht in Beziehung auf sich selbst, auf den es constituirenden Gehalt, sondern in Beziehung auf Anderes, ausser ihm Vorgestelltes, welches mit dem gleichen Anspruch aufträte, und der Gedanke geht zunächst nicht weiter als dass die Realität dieses Absoluten ausschliesse die Möglichkeit oder Wirklichkeit solch eines anderen. Hieraus ergiebt sich denn sofort, dass mit dieser Aussage schlechthin kein Urtheil, weder ein bejahendes noch ein verneinendes, darüber abgegeben ist, ob und inwiefern Gotte die Einfachheit *(simplicitas)* des Wesens zuzuschreiben sei. Denn die Aussage der Einfachheit fasst das Wesen nach seinem Gehalt ins Auge, ganz abgesehen von jener Rücksicht welche die Aussage der Einheit bedingte, und will das In-sich-getheilt- oder -theilbar-sein des Wesens ausschliessen. Gewiss ist es nun ganz richtig, solche Theilbarkeit, die sofort auch die Begrenzung und Endlichkeit dem Absoluten zuschreiben würde, von dem Gedanken desselben fern zu halten; indessen liegt einstweilen diese Seite des Absoluten nicht auf dem Wege den wir bisher in der Bestimmung seines Wesens einschlugen, und ihre Vorwegnahme kann zu Irrungen führen. Denn die abstracte Einheit und Einfachheit, auf das Wesen des Absoluten in sich bezogen, lässt sich so missverstehen, als wäre dadurch die absolute Wesensfülle beeinträchtigt, welche doch zunächst mit der Einheit in unserm Sinne sich verbindet; sie ist auch thatsächlich in dem Sinne missverstanden worden als stehe sie irgend im Gegensatz mit der Setzung der dreifachen Ichheit des Absoluten, wobei man die in der Schrift immer gegenüber Anderem ausser Gott betonte Einheit fälschlich in der Beziehung auf diese in sich selbst nahm. Wir lassen es also hier bei jenem oben erörterten Begriff der Einheit bewenden, nur dass wir ihn noch nach einer andern Seite hin verschärfen. Nicht bloss eine Mehrfachheit des

Absoluten, die Existenz andrer Götter neben und ausser dem Einen, wie wir bisher sagten, ist ausgeschlossen, sondern zugleich die Existenz irgend welcher Realität ausser Gott, auch wenn wir ihr das Prädicat der Absolutheit nicht beizulegen hätten. Denn damit wäre Etwas gesetzt, welches das Absolute neben dem es bestünde nicht wäre, mithin eine Schranke seines Wesens, wie abhängig dies Etwas auch immer von ihm sein möchte. Es würde irgend welche Bedingtheit des Absoluten von dieser ausser ihm befindlichen Realität die nothwendige Folge sein und dadurch die schlechthinige Durch-sich-selbst-Bedingtheit Gottes aufhören. Das ist der Grund, weshalb das christliche Bewusstsein jeder Annahme einer ausser Gott anfangslos bestandenen Materie, oder wie man dies Etwas nennen möge, nothwendig widerstrebt, gleichwie es dagegen reagirt, dass zum Verständniss der Existenz Gottes Etwas in Gott gesetzt werde welches nicht durch und von ihm selbst wäre. Die Einheit Gottes ist darum zugleich und wesentlich Einzigkeit, Allein-heit (nicht All-Einheit), ohne Beziehung auf Etwas ausser ihm. Es ist daher unrichtig hier in Superlativen von Gott zu reden, ihn das höchste, das vollkommenste, das allerrealste Wesen zu nennen, indem durch solche Bezeichnungen sofort die Beziehung auf Anderes, wie tief immer unter Gott Stehendes eingeführt wird, die wir hier gänzlich fern zu halten haben. Endlich hebt sich damit auch die falsche, abstracte, punktuelle Zahleinheit auf, deren irrige Beiziehung meist auch in dem üblichen Begriffe der Einfachheit eine üble Rolle spielt, indem man dieses Eine, immerhin gegensätzlich gebraucht, dabei auf gleicher Linie hält mit dem Zwei- und Mehrfachen. Die Einheit ist eben nicht so gemeint, wie das Eins beim Anfang einer Zahlenreihe, sondern sie steht jenseits dieses Unterschiedes und Gegensatzes, als das kraft solcher Einheit Alles Umfassende, wofür demnach ein Grund des Aussichheraustretens zur Beziehung auf Anderes schlechthin nicht besteht. Weiss nun gleichwohl das christliche Bewusstsein von Realitäten welche da sind ohne Gott selbst zu sein, so wird deren Einführung — in der Schöpfungslehre — so zu geschehen haben, dass von der hier festgestellten Wahrheit Nichts zurückgenommen wird.

3. Nun wird es klar, dass wir statt mit der Einheit die Einfachheit zu verbinden vielmehr zu einem anderen Wesensmoment des Absoluten fortgetrieben werden, welches der letzteren scheinbar entgegengesetzt ist, der schlechthinigen Wesensfülle. Weil dem Absoluten jene Einheit zukommt, darum auch diese Fülle aller Realität. Machen wir uns hier zunächst von dem Gedanken los, als ob wir in speculativ apriorischer Weise dem Wesen Gottes solchen Gehalt beilegten. Das christliche Bewusstsein ist es mit Allem was es erfüllt, in seinem Zusammenschluss mit dem geistlichen wie mit dem natürlichen Kosmos, welches die ihm inne gewordenen, in diesem zwiefachen Kosmos zu Tage liegenden Realitäten auf Gott zurückführt und in Gott hineinlegt, ausser welchem wie wir wissen Etwas nicht sein kann. Mag immerhin jenes Bewusstsein dies Kosmische als *ποιήματα* Gottes in einer später zu erörternden Weise von Gott unterscheiden, gleichwohl sind es die *ἀόρατα* Gottes, die *ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης* was ihm damit kund wird. Und Das nicht etwa, wie man es gewöhnlich auffasst, in Form einer Schlussfolgerung auf Gott als den Urheber von dem Allen, sondern unmittelbar. Eben dies Reale, welches hier im Gebiete des Endlichen erscheint, nun als Gottes gesetzt, als den Inhalt des Absoluten constituirend, bringt jene *ἀόρατα* Gottes, das göttliche *πλήρωμα*, die *θειότης*, die Wesensfülle die wir Gotte beizulegen haben, zum Ausdruck. Anders kennen wir Gott nicht als wie er sich uns geoffenbart hat: sollen wir phantasiren und spintisiren über Realitäten die er sonst noch in sich trägt? Wir setzen Gott als den ursprünglichen Träger und Inhaber dieser Realitäten, die obschon im Endlichen sich offenbarend gleichwohl den Charakter des Unendlichen an sich tragen. Gottes Herrlichkeit und Schönheit erkennt der heilige Sänger (Ps. 104), indem er sein Auge über die Fülle und Schönheit der kosmischen Realitäten hingleiten lässt — nicht argumentirt er mit kosmologischen und physikotheologischen Beweisen, um mittelst derselben hinaufzuklettern zu dem jenseitigen unsagbaren Gott der dies Alles nur gemacht habe. Die göttlichen Ideen geben sich kund in der unendlichen Fülle, in der Schön-

heit, in der Erhabenheit der Gestalten, welche wir als kosmische Realitäten erkennen, und darin besteht das Wesen der gläubigen Anschauung, dass die Fülle und Schönheit Gottes ihr darin entgegentritt. Aber so gewiss wir damit jener Ideenlehre nahetreten wie sie seit Plato in wechselnden Formen zur Bezeichnung der wesenhaften göttlichen Realität gegenüber der schattenhaften irdischen Nachbildung versucht worden ist, so soll doch hier der Gedanke nicht weiter ausgedehnt oder bestimmt werden, als soweit die Voraussetzung von der wir herkommen reicht: alle Realität ist Gottes, weil und insofern keine existiren kann ausser und neben ihm. Nur Dies liegt in jener Voraussetzung mit völliger Klarheit, dass jedwede Form solcher Realität die mit dem Aus- und Durch- und Für-sich-sein des Absoluten sich nicht vertrüge beseitigt werden muss: mithin jedwede Gesetztheit, Bedingtheit, Getrenntheit, wie sie von dem Suppositum des Endlichen, worauf innerhalb des Kosmos jene Ideen erscheinen, herkommt. Alles ist in Gott, aber auf göttliche Weise; und diese göttliche Weise haben wir nicht Ursache in Form abstracter Einheit zu denken, sondern als eine von Gott gesetzte, schlechthin von ihm bestimmte, mit seinem Wesen identische Fülle. Wir reden nicht von einer aus Gott herausleuchtenden Doxa oder von einer ihn umfliessenden Herrlichkeit; denn dieser Gedanke des „Heraus" oder „um Gott her" hat hier gar keine Stelle, wo wir von dem Wesen Gottes an sich handeln und die Rücksicht auf die Schöpfung uns noch fern liegt. Und eine Unterscheidung des Wesens Gottes, gewissermassen als des inneren Kernes, von der Herrlichkeit die ihn umgiebt hiesse eine Scheidung in Gott setzen, die nur auf dem Gebiete des Endlichen ihr Recht hat. Also das Wesen Gottes selbst, wie es durch ihn selbst ist, ist diese Fülle, nicht ein *κόσμος νοητός*, den er aus sich herausgesetzt hat und über den er immerhin frei disponirt; anders als bei dem Menschen, welcher die Ideen die er in sich trägt und die ihm zu Gebote stehen von sich irgendwie unterscheidet. Wie wenig wir uns hierbei lediglich innerhalb der logischen Consequenz des bisherigen Begriffes vom Absoluten bewegen, wie ganz vielmehr das christ-

liche Bewusstsein mit seinen praktischen Bedürfnissen und Zielen von diesem Gedanken erfüllt ist, Dies mag mit einem Worte noch gezeigt werden. Es ist das Wesen des Glaubens in Gott Sättigung zu finden, und in ihm allein. Er ist das einzig Reale woran die Seele des Gläubigen haftet; alles Andere ist Schein, Nichtigkeit, Täuschung: das ist die Wahrheit der Mystik, die dem lebendigen Glauben nie verloren gehen wird. Die Qual des Unglaubens besteht darin, an diese Nichtigkeiten sich zu hängen als wären sie Realitäten. Aber die Realität woran der Glaube hangt ist eben dies für den Unglauben in Wahrheit Nichtige, indem der Gläubige Gottes Realität darin findet. Diese Welt ist eitel und ihr Wesen vergeht; aber indem der Glaube Gottes Realität darin wahrnimmt hat er das Reale, das allein Reale, in und mit der Welt, nämlich als Realität Gottes. Man sagt wohl nicht selten den Christen nach, dass sie keinen Sinn hätten für all das Grosse und Schöne was diese Welt dem Menschen bietet, und es ist Beides wahr, dass man vom Standpunkt der natürlichen Erfahrung aus ein Recht hat zu diesem Vorwurf, und dass die Christen durch falsche Entgegensetzung des Zusammengehörigen Anlass dazu gegeben haben: aber in der That verhält es sich nicht so wie es nach dieser irrigen Gegenüberstellung erscheint, sondern weil und insofern Gottes Realität in der Fülle des kosmisch Realen uns kund wird als an Gottes *ποιήματα*, weil wir seine ewige Kraft und Gottheit darin wahrnehmen, weil diese Welt uns Nichts ist ausser insofern sie Gottes ist, darum und in diesem Sinne ist sie uns Etwas, und des Christen Stellung zu ihr geht nicht darin auf sie für eitel zu halten. Im Gegentheil, gleichwie wir selbst erst Etwas sind wenn Gottes Bild in uns real wird, so auch die Welt wenn sie nichts Anderes ist als der Wiederglanz der Realität Gottes im Endlichen. In diesem Sinne werden wir auch die Wahrheit jenes „Henotheismus" anerkennen dürfen, wie ihn M. Müller (Vorl. über d. Ursprg. u. die Entwick. d. Rel. S. 298) in dem ursprünglichen religiösen Bewusstsein der Vedischen Indier findet, „ein Glaube und eine Verehrung jener einzelnen Objecte, seien sie nun greifbar, halbgreifbar oder ungreifbar,

in denen der Mensch zuerst die Gegenwart des Uebersinnlichen und des Unendlichen spürte.“ Dieser „Henotheismus“ hat grössere Wahrheit, als der abstracte Monotheismus, der Gott hinter seinen Werken in schattenhafte Existenz zurücktreten lässt, und liegt jenseits sowohl des Pantheismus wie des Polytheismus, zu denen er alsdann sich besondern konnte und besondert hat.

4. Wir überwinden, indem wir Gott in der bezeichneten Weise als den schlechthin Einen und damit als das Pleroma aller Realität zu erkennen versuchen, jene Irrungen, welche immer aufs Neue auftauchen, sobald man sich darauf beschränkt das Absolute in abstracter Weise zu einem blossen Schema schlechthiniger Vollkommenheit zu machen, ohne wesenhafte Fülle, ohne lebendiges Ineinander von Potenzen und Ideen. Es ist richtig, worüber man nicht selten geklagt hat, dass der von der mittelalterlichen Scholastik auch in die evangelische Dogmatik herübergenommene abstracte Gottesbegriff seinen Ursprung nicht sowohl dem christlichen durch die h. Schrift normirten Glauben, als vielmehr einer Philosophie verdankt, die auf einem anderen als dem Wege der christlichen Erfahrung zur Setzung des Absoluten gelangte. Aus Furcht das Wesen Gottes in die Endlichkeit herabzuziehen blieb man bei der unlebendigen, gehaltlosen, abgeblassten Einheit und Einfachheit stehen, die das religiöse Interesse und den Ursprung des Glaubens eher verläugnet als bekundet, wogegen die Schrifturkunde, ohne jene Furcht zu theilen und doch unter Einhaltung der zwischen Göttlichem und Creatürlichem bestehenden Grenzen, allenthalben der Lebendigkeit, der concreten Fülle Gottes Ausdruck giebt. Wo lebendige Frömmigkeit ist, sagt Martensen, lässt sie bis auf diese Stunde sichs nicht abstreiten, dass Gott Augen und Ohren, Hände und Füsse, „einen noch nicht verkürzten Arm“ habe, wird auch niemals aufhören „den Finger Gottes“ in den grossen Weltbegebenheiten und in dem Leben des Einzelnen zu suchen und zu erblicken. „Denn obgleich sie des Bildlichen, des Symbolischen in solchen Bezeichnungen sich wohl bewusst ist, obgleich sie erkennt, dass Alles was nur der creatürlichen Beschränktheit angehört von dem Gottesgedanken fern zu halten sei: dennoch hält

sie unverändert daran fest, dass dem Allen irgend Etwas in Gott wirklich entsprechen müsse, was mit andern Worten sagen will dass Gott wirkliche Offenbarungsorgane, Werkzeuge seines allmächtigen Thuns habe.“ Die Wahrheit dieses religiösen Anthropomorphismus beruhe auf der Natur in Gott; Gott sei, weil der lebendige, darum nicht naturloser Geist, sondern „im Verhältniss zu einer ewigen, ihm untergeordneten Natur vorzustellen.“ Aber eben hier ist es wo wir Einsprache zu thun uns gedrungen sehen, nachdem wir der Wahrheit die zu jener Aufstellung einer Natur in Gott führte ihr volles Recht gegeben. Vor Allem müsste man doch, wenn man jene Wahrheit zur Anerkennung bringen will, die Zweideutigkeit und Missverständlichkeit beseitigen, welche sich an den Ausdruck Natur anhängt und eben dadurch zu verhängnissvollen Irrungen geführt hat. Unter Natur, zumal bei ihrer Gegenüberstellung gegen den Geist, verstehen wir gemeinhin etwas dem Subject Gegebenes, als gesetzt von ihm Vorgefundenes, welches nun von ihm aus dem Naturgrunde emporgehoben, zum freien Besitz der ihrer selbst mächtigen Persönlichkeit verarbeitet wird. Aber eben in diesem Sinne wollen und können wir nicht von einer Natur in Gott reden. Gott bringt zu seinem actuellen Gottsein Nichts mit, was ihm dazu sei es als Potenz oder als Naturgrund oder wie immer gegeben wäre. Und ebenso müssen wir bestreiten, dass der lebendige Gott vorzustellen sei als im Verhältniss zu einer ewigen, ihm untergeordneten Natur stehend. Wie kommt Gott zu einer solchen ewigen, ihm untergeordneten Natur? Wir reden von Gott in seinem an sich seienden Wesen. Hier kann von einem Etwas in Gott, sei es unter dem Namen Natur oder einem andern das ihm untergeordnet wäre, nicht die Rede sein; sondern die thatsächlich in Gott zu setzende Fülle kann nur das Eine und in sich gleiche Wesen Gottes selbst sein. Wollten wir den Ausdruck und die damit verknüpfte Vorstellung einen Augenblick beibehalten, so könnten wir sagen, die Natur in Gott stehe in umgekehrtem Verhältniss zur Natur in dem Menschen. Diesem ist sie vorgeordnet und, insofern er darüber sich erheben, sie beherrschen, sich aneignen soll, zugleich un-

tergeordnet; Gotte aber ist sie weder vor- noch untergeordnet — denn jene Stufenfolge, wie sie in der creatürlichen Welt bis auf den Menschen hin und im Menschen selbst besteht, existirt in Gott nicht — sondern Gotte ist sie so zu sagen nachgeordnet und gleichgeordnet, Das heisst, sie ist Setzung Gottes in allem dem Masse wie er überhaupt seiner selbst Setzung ist. Aber eben daraus ergiebt sich die Unthunlichkeit oder doch Unbequemlichkeit jener Rede- und Vorstellungsweise, indem hierbei sofort der Schein hervortreten kann, als sei diese Natur etwas neben, ausser, unter Gottes Wesen Seiendes, nicht dieses Wesen selbst. Und die einzige Stelle der h. Schrift, wo von einer *θεῖα φύσις* die Rede ist (2 Petr. 1, 4), lässt sich, wie ohne Beweis am Tage liegt, zur Begründung jener Auffassungsweise keineswegs verwenden. Auch mit der andern Vorstellung können wir uns nicht befreunden, als sei unter Natur Gottes die aus ihm herausleuchtende, ihn umfliessende Herrlichkeit zu verstehen, „worin die ganze Fülle seines guten heiligen Wesens erscheinungsweise sich herausstelle“ (Delitzsch); denn der Gedanke eines aus Gott Herausgehens, sich-Herausstellens, Erscheinens lässt sich mit dem An-sich-sein Gottes von welchem wir hier reden nicht vertragen, und jedweder Gedanke an Offenbarung liegt uns hier noch fern. Was man mit jener Rede von der Natur in Gott, mag sie nun so oder anders gemeint sein, hat erreichen wollen, die Lebendigkeit und Fülle des realen Gottes an Stelle des dürren Gedankenschemas, Das haben wir bereits, indem wir den schlechthin und ohne Vergleich Einen seinem Wesen nach zugleich als den Füllort aller Realität bezeichnen, ein Meer in sich kreisender aller Gegensätzlichkeit und Beschränktheit lediger, den Charakter der Absolutheit in der zuerst aufgezeigten Form an sich tragender Lebenskräfte und Ideen. Wir läugnen nicht, dass auch hier die durch Endliches sich bildende menschliche Vorstellung der Forderung des Gedankens schwer oder gar nicht zu folgen vermag; denn bei einer Fülle haben wir immer Vieles im Sinn, das aus Einzelnem, von einander Abgegrenztem, sich zusammensetzt. Aber diese Schwierigkeit giebt uns kein Recht, von der Reinheit und Nothwendigkeit

des Gedankens Etwas abzuhandeln, welcher diese Fülle ohne sie zu beeinträchtigen als ungetrennt in sich seiend und mit dem absoluten Wesen Gottes identisch zu denken hat.

5. Gleichwie wir hiermit die Wahrheit Dessen anerkannt haben was man mit dem missverständlichen und darum ungeeigneten Ausdruck einer Natur in Gott meint, so sind wir nun auch in der Lage dem Pantheismus gerecht zu werden, insoweit er an eine Wahrheit sich anknüpft auf die wir gerade von dem christlichen Gottesbewusstsein her geführt worden sind. Selbstverständlich haben wir es hierbei nicht mit dem Pantheismus zu thun, welcher von dem Begriffe der Persönlichkeit aus im Zusammenhalt mit dem des Absoluten dieses als unpersönlich fassen zu sollen wähnt — der Pantheismus setzt sich aus verschiedenen Momenten zusammen die nicht gleichwerthig sind, und bis zur Frage nach der Persönlichkeit Gottes sind wir noch nicht vorgerückt. Wir meinen jenen Pantheismus, da man von dem Gefühl oder von dem Begriff des Absoluten aus neben welchem eine andere Realität nicht Raum finde zur Hineinverlegung aller Wesenheiten in Gott, zur Setzung Gottes als der einzigen Realität sich getrieben sieht. Die Geschichte der Mystik zeigt, dass es keine irreligiöse Gemüthsstimmung zu sein braucht welche zu dieser Art von Pantheismus sich hinneigt, sondern dass gerade das in der religiösen Wahrheit begründete Gefühl von der Nichtigkeit aller Güter und Realitäten ausser Gott, dass dieses Gefühl in seinem Ueberschwang zu wenigstens scheinbar pantheistischen Aufstellungen sich verleiten lässt. Und es ist bemerkenswerth, dass der Erfolg ein ähnlicher ist wo in lediglich verstandesmässiger oder speculativer Weise die Consequenzen aus dem stricten Begriff des Absoluten gezogen werden. Gleichwie Eckhardt von seiner mystischen Conception aus zu der Aussage kommt, Gott sei aller Naturen Natur, denn er habe aller Naturen Natur an sich ungestückt, alle Creaturen seien ein lauter Nichts, weil sie kein Wesen haben, denn ihr Wesen schwebet an der Gegenwärtigkeit Gottes, so geht Zwingli mit seiner verstandesmässigen Auffassung der Wirksamkeit des Absoluten zu dem Satze fort, ausser dem *infinitum*, welches Gott ist, *esse nullum esse posse* —

an sich die gleiche Folgerung mit der speculativen Spinozas: *praeter Deum*, d. h. ausser der *substantia absoluta infinita et indivisibilis, nulla dari neque concipi potest substantia.* Alle diese Sätze haben wie man sieht ihr gutes Recht, so lange sie innerhalb der Schranke gehalten werden, wornach sichs um das Wesen des Absoluten an und für sich handelt. Unrichtig werden sie erst in der Anwendung welche man von ihnen macht, wo es nicht mehr dies an sich seiende Wesen, sondern das Verhältniss des Geschaffenen zu demselben gilt. In der Vergottung des Creatürlichen, in der Aufhebung der menschlichen Freiheit, in der schlüsslichen Beseitigung auch der Möglichkeit eines auf Wahrheit beruhenden religiösen Verhältnisses treten die Irrungen hervor, zu denen der an und für sich richtige Vordersatz führt. Wenn es uns aber gelingt ihn festzuhalten und dabei doch jene Irrungen zu vermeiden, so haben wir davon offenbar den Gewinn, dass wir dem Pantheismus, wenigstens in dieser Begründung desselben, seine Kraft entziehen, die doch nur in dem Wahrheitsmoment gelegen ist von welchem er ausgeht. Nun mag hier gelegentlich auf den Unterschied der Aufgabe welche uns in dieser Hinsicht für die Dogmatik gestellt ist, und jener die im System der christlichen Gewissheit bezüglich des Pantheismus gelöst ward, hingewiesen werden, um so mehr als dieser Unterschied auch für spätere Fälle typisch ist. Dort stand es vor allen Dingen so, dass aus der dem christlichen Subject sich aufdrängenden Wahrheit des religiösen Verhältnisses die Unmöglichkeit jener falschen pantheistischen Consequenzen sich ergab. Dieser Gegenbeweis sammt Allem was sich daran anschloss liegt hinter uns, und seine Wiederholung wäre keine dogmatische Leistung. Hier dagegen gehen wir aus von einer in dem christlichen Erfahrungsbewusstsein gelegenen Bestimmung des Absoluten, welche scheinbar den Sätzen des Pantheismus Vorschub leistet, und unsre Aufgabe ist dies Absolute nun weiterhin so zu bestimmen, dass die Wahrheit jenes pantheistisch klingenden Satzes behauptet und doch die irrigen Consequenzen desselben fern gehalten werden. Es wird sich dabei herausstellen, dass allerdings die starre, unlebendige Fassung Gottes die wir oben

zurückgewiesen haben am Meisten dazu beiträgt, alles Endliche und Creatürliche in den Abgrund des ungesättigten Absoluten verschlingen zu lassen; denn nur auf dem Wege einer freien Setzung, welche Gotte Nichts giebt was er nicht schon hat, ist es möglich, die Existenz einer nicht mit Gottes Wesen zusammenfallenden Welt zu begreifen, ohne Gott um die Prärogative zu bringen Alles in Allem zu sein.

Zweiter Abschnitt.

Die Persönlichkeit Gottes.

§. 12. Das absolute Wesen Gottes ist umdeswillen was es ist zugleich absolute Persönlichkeit, nicht aber tritt die Persönlichkeit irgendwie zu seiner Absolutheit noch hinzu. Entspricht diese Aussage auf der einen Seite dem innern Hergange wie das christliche Bewusstsein zur Erkenntniss Gottes gelangt, und nicht minder dem urkundlichen Schriftzeugniss, so auf der andern dem objectiven Zusammenhange der Momente des Absoluten wie sie in der Erkenntniss sich abspiegeln. Denn Selbstsetzung giebt es überhaupt nicht ausser in Form der Persönlichkeit d. i. bewusster Selbstsetzung, und diese als unbedingte gedacht ist absolute Persönlichkeit.

1. Der Unterschied bloss logischer Eintheilung und logischen Fortschrittes von dem organischen wird beim Uebergang von dem ersten zu dem zweiten Abschnitt ersichtlich. Denn es ist nun nicht ein Fortschritt von Anderem zu Anderem, so wenig wir bei den späteren Bestimmungen über das Realprincip einen solchen gewahren werden, sondern eben dies so und so bisher erkannte Absolute will sofort als Persönlichkeit, nämlich als absolute Persönlichkeit, bezeichnet sein, weil es sonst nicht sein könnte wofür es bisher erkannt ward. In dem Absoluten ist dieses und jenes eins, und so wird auch die Erkenntniss dahin zu streben haben, dieser Einheit denkend mächtig zu werden. Aber sie wird Das nur, indem sie in ihrer Weise die Momente zunächst sondert und vermöge dieser gesonderten Betrachtung die Nothwendigkeit ihrer inneren Einheit erkennt. Wer diese Sonderung

zwecks der Einigung des in sich Einen nicht vollziehen kann und mit blödem Auge an dem einzelnen Momente hängen bleibt, weil er nicht sofort das Ganze darin findet, Der thut besser den Aufgaben der systematischen Erkenntniss fern zu bleiben. Warum wir von dem „Wesen" des Absoluten ausgehen mussten und wie die Bedeutung des Ausdrucks zu modificiren war damit er auf das Absolute passe, Dieses haben wir oben gesehen. Nun scheidet sich für die nächste Bedeutung des Ausdrucks, wie sie von der Erfahrung des Endlichen herstammt, allerdings die Persönlichkeit von dem Wesen, insofern wir nicht jedem Wesen als solchem schon Persönlichkeit beizulegen haben. Erst die sonderliche Beschaffenheit eines bestimmten, nämlich des menschlichen Wesens nöthigt uns dazu, *diesem* Wesen Persönlichkeit zuzueignen. Wir thun es, weil uns hier neben der durch das ganze Universum, durch die Gesammtheit aller endlichen Wesen sich hindurchziehenden Gesetztheit eine Selbstsetzung begegnet, die wir als relative, aus dem Wesen resultirende und zugleich durch das Wesen bedingte, zu bezeichnen haben. Hier ist also das so und so geartete Wesen der Grund es als persönliches Wesen zu fassen, und doch liegt in demselben Wesen wiederum die Nothwendigkeit, das Mass der Selbstsetzung, worin sich die Persönlichkeit zunächst kund giebt, zu beschränken. Daraus begreift sich nun weshalb wir bei der Erkenntniss Gottes ebenfalls von dem Wesen des Absoluten aus zur Persönlichkeit fortgehen und doch auf der andern Seite gerade kraft jener Erkenntniss des Wesens die Scheidung zwischen ihm und der Persönlichkeit Gottes aufzuheben genöthigt sind. Eben dieses Wesen, welches wir bisher als absolutes erkannten, erschliesst sich uns auf Grund solcher Erkenntniss als persönliches, als absolute Persönlichkeit, und nur so ist der Fortschritt von dem ersten Abschnitt zu dem zweiten gemeint. Wie ja auch umgekehrt die Bestreitung der Persönlichkeit Gottes insgemein bei dem Wesen Gottes einsetzt und daraus die Folgerung zieht, dass dieses Wesen als absolutes mit Persönlichkeit sich nicht vertrage.

2. Wir gehen davon aus, dass ein christliches Bewusstsein nirgend existirt ohne dass ihm zugleich die Persönlichkeit Gottes

als reale gewiss wäre. Und ebendeswegen können wir es nicht als Aufgabe der Dogmatik ansehen diese Realität erst zu beweisen. Es ist eine Illusion, wenn man gemeint hat (Biedermann), „der Mensch werde freilich immer genöthigt sein das Wesen Gottes als persönliches vorzustellen — dafür sei durch die eigenthümliche Organisation des Menschen gesorgt; aber Das schliesse nicht aus dass wir zugleich denkend genöthigt seien, die Persönlichkeit von dem Wesen des Absoluten fern zu halten.“ Sowie diese Denknothwendigkeit in einem Menschen aufginge, wäre der Nerv seines religiösen Lebens, von dem Christenthum noch ganz zu schweigen, zerschnitten, auch wenn seine Organisation ihn nöthigte fort und fort jener Vorstellung Raum zu geben. Davon lebt der Christ, dass ein Wechselverhältniss von Ich und Du zwischen ihm und Gotte besteht, so wahr und real, so ganz abgesehen von allem Vorstellen und Denken bestehend, dass er eben gar nicht umhin kann es zu denken. Oder, um es noch anders auszudrücken, die Realität des persönlichen Gottes ist so unauflöslich mit der Realität des Christenstandes verbunden, dass auch wenn es dem Christen nicht gelingen wollte der Persönlichkeit des Absoluten denkend nachzukommen, er gleichwohl immer aufs Neue gezwungen wäre es so zu denken. Nämlich er ist gezwungen, es als Thatsache zu denken welche seiner innern Erfahrung davon entspricht. Und darüber hinaus führt auch die Aussage der Schrift nicht, welche urkundlich dem Inhalt des christlichen Bewusstseins Zeugniss giebt. Sie beschränkt sich darauf zu sagen, dass dieser Gott den wir als den Absoluten kennen Ich sei, zu den Menschen, zu seinem Volke redend, wie allein das Ich reden kann zu dem Du, und in dieser seiner Ichheit ebenso ausschliesslich gegenüberstehend „anderen Göttern“, wie nach unsrer bisherigen Erkenntniss das Absolute ausschliessend sich zu diesen verhielt (vgl. Deut. 32, 39; Jes. 43, 10). Sohin ist es die dogmatische Aufgabe dieser Thatsache nachzudenken, sie auf ihren Inhalt anzusehen, und insbesondere zum Verständniss zu bringen, wie denn die Persönlichkeit dem Absoluten als solchem, d. h. als nothwendiges Moment desselben, nach Massgabe der von ihm gewonnenen Erkenntniss, anhafte. Darin

liegt nun allerdings dieses Beides, dass zwar auf der einen Seite die Persönlichkeit des Absoluten der menschlichen Persönlichkeit analog gedacht werde, dass aber auf der andern die absolute Persönlichkeit ebenso einzig, aller Relation und Vergleichbarkeit enthoben, Anderem und zwar auch Persönlichem gegenüberstehe wie Dies von dem Absoluten als solchem gezeigt ward. Es gehört nicht bloss zu Dem was man die Anthropomorphismen der h. Schrift nennt, dass Gott nach der Weise eines menschlichen Ich percipire und afficirt werde und auf das solcher Weise in sein Ichbewusstsein Eingehende reagire, sondern es giebt gar kein religiöses, geschweige christliches, Bewusstsein, für welches nicht die Persönlichkeit Gottes ganz wesentlich eben in dieser Wechselwirkung sich bekundete. Und doch bleibt dieselbe Schrift und dasselbe christliche Bewusstsein auf das Stricteste dabei stehen, dass die Persönlichkeit Gottes absolut sei; beide würden entschieden dagegen protestiren, dass nun etwa die Persönlichkeit Gottes erst würde auf Grund solcher Relation und Wechselwirkung, oder dass der an sich seiende Gott, gleichwie er der absolute ist, nicht zugleich der persönliche wäre. Wie wir gesagt haben, ausser Gott dem Absoluten ist Nichts, nicht bloss kein anderes Absolute, sondern überhaupt Nichts — alle Realität ist in ihm, ebenso kann die Analogie menschlicher Persönlichkeit, wornach das gläubige Bewusstsein Gott denkt, uns nicht hindern zu sagen, ausser diesem persönlichen Gott ist Nichts, weder ein Absolutes noch ein Nichtabsolutes, und gerade seine absolute Persönlichkeit bringt es mit sich dass es so ist. Damit ist die Frage wie sie soll gestellt; und einstweilen, statt einer Lösung, deuten wir nur darauf hin, dass, wenn die relative Selbstsetzung, welche der Christ sich als Menschen zueignet, nicht ausschliesst jene schlechthinige Selbstsetzung, worin wir das Wesen des Absoluten erkannten, doch wohl auch die gleiche Analogie der Persönlichkeit nicht ausschliessen wird die Möglichkeit hinsichtlich der Persönlichkeit des Absoluten ebenso zu verfahren.

3. Die schlechthinige Selbstsetzung, worin von dem christlichen Bewusstsein aus das Wesen des Absoluten erkannt ward, involvirt die Persönlichkeit desselben. Wir dürfen es vorläufig

dahin gestellt sein lassen, ob für irgend welches menschliche Denken, wenn es sich einmal zum Denken des Absoluten erhoben hat, der Ausschluss der Personalität von den Prädikaten desselben möglich sei: jedenfalls, und Das ist für uns das allein Entscheidende, enthält diejenige Form des Absoluten, zu deren Erfassung den Christen die Einwirkung des absoluten Gottes geführt hat, das davon untrennbare Moment der Persönlichkeit. Wir kennen das Absolute nicht als leeren Begriff, als das gänzlich unbestimmte und unbestimmbare Allgemeine, dem man sich mit einer Bestimmtheit wie der persönlichen nicht nahen dürfte; sondern wir kennen es als erfülltes, als den Inbegriff aller Realitäten, nicht irgendwie gedachter und ersonnener, vielmehr derjenigen als deren Realprincip wir Gott bezeichnet haben. Wie immer wir dann bei der Schöpfung die Setzung der Realitäten Gottes in der Welt zu begreifen haben werden, wir bleiben hier dabei, dass zunächst in Gott und zwar absoluter Weise zu setzen sei was von Gott als creatürliche Realität gesetzt ward. Diese unsre geistlich-natürliche Persönlichkeit, dieses Ich, wodurch wir jedenfalls und bei jeder Erklärung desselben uns über die Gesammtheit der physischen Welt erhaben wissen, dieser Focus aller Lichtstrahlen und Ideen des Universums, dieses in sich rotirende und seiner selbst mächtige Leben, das ist und bleibt eine Realität, die durch keinen Skepticismus, durch keinen Materialismus uns genommen werden kann, denn alle Deutungen derselben, auch die sie hinwegdeuten wollen, sind nur möglich auf Grund ihres Daseins und ihrer Verwerthung. Und eben diese Realität wissen wir als Christen nach allen Seiten nicht bloss bedingt, sondern auch gesetzt durch das Absolute als den Realgrund von dem Allen, als den ursprünglichen an sich seienden Ort aller Realitäten: es ist unmöglich, diese Realität der Persönlichkeit, der Ichheit, ohne welche wir von allen andern Realitäten Nichts wüssten und Nichts hätten, nicht in Gott zu setzen. Hier bleibt es bei dem alten Spruch: des Ohres Pflanzer sollte der nicht hören, des Auges Bildner sollte der nicht sehen (Ps. 94, 9)? Nämlich nicht bloss des leiblichen Auges und Ohres, sondern jener gesammten in sich fassenden Wahrnehmung, durch welche

das Ichbewusstsein zu Stande kommt. Allerdings giebt es ein Sehen und Hören, auch ein innerliches Wahrnehmen ohne Personalität, und man hat neuerdings das Absolute mit diesen Thätigkeiten, wie sie zumal in dem Instincte der Thierwelt sich kundgeben, so ausgestattet, dass man es doch dabei als unbewusstes, mithin als unpersönliches glaubte fassen zu können (v. Hartmann). Aber es ist eine wunderliche Inconsequenz, die Bethätigungen der zweifellos niedriger stehenden, unpersönlichen Wesen, mögen sie immerhin als einzelne die der persönlichen überragen, auf das Absolute zurückzuführen, und dagegen diejenigen geistigen Bewegungen, durch welche das persönliche Wesen sich über die gesammte übrige physische Welt erhebt, als dem Absoluten unzukömmlich zu betrachten. Dem gegenüber haben wir das Recht, im Anschluss an das obige Wort der Schrift fortzufahren: das Realprincip des persönlichen Wesens sollte unpersönlich, der Urheber des menschlichen Ich, etwa gar zu höherem Ruhme des Absoluten, ichlos sein! Man lässt die Perception des Absoluten auf Alles sich erstrecken, nur auf sich nicht, während doch dieses Alles nichts Anderes sein kann als entweder das Absolute selbst (wenn auch als *natura naturata* oder dergleichen) oder eine Setzung des Absoluten; so dass mithin dieses objective Wissen in jedem Falle zum subjectiven, zum Wissen des Selbst sich umbiegen muss. Indessen war die Setzung Gottes als des Inbegriffs aller Realitäten, wornach mithin die Realität der Persönlichkeit ihm nicht fremd sein kann, selbst erst eine Ableitung aus dem Wesen des Absoluten, und unsre Aufgabe wird näher diese sein zu zeigen, wie schon der Grundbegriff des Absoluten die Persönlichkeit desselben in sich befasst. Was man immer unter Persönlichkeit verstehen möge — und wir haben absichtlich keine Definition vorangestellt — jedenfalls ist Selbstmächtigkeit ein wesentliches Charakteristikum derselben. Wir legen den Thieren, die von ihren jeweiligen Bedürfnissen und von der in ihnen waltenden, in ihrem Bewusstsein sich nicht reflectirenden Macht getrieben thun was sie müssen, Persönlichkeit nicht bei; aber wir legen sie bei dem Menschen, von dem wir annehmen dass er seiner selbst, seines überkommenen Wesens, wenn

schon in bedingter und beschränkter Weise mächtig sei. Hier tritt nun am Unmittelbarsten das Moment der Persönlichkeit mit dem der Absolutheit in Verbindung, oder genauer, die Absolutheit selbst erweist sich sofort und ohne alles weitere Mittelglied als Dieses, Persönlichkeit zu sein. Möchten wir das Absolute mit allen Prädikaten der Vollkommenheit ausstatten, wie man sie sonst wohl in der Eigenschaftenlehre zusammenstellt, so würde doch alsbald die Absolutheit welche alle diese Prädikate trägt in sich zusammensinken, wenn irgendwo an Stelle der schlechthinigen Selbstsetzung Gesetztheit einträte. Die Selbstsetzung aber ist identisch mit Selbstmächtigkeit, und mit dieser ist die Persönlichkeit vorhanden. Haben wir doch früher das Aus-sich-selbst-sein sofort näher als Durch-sich-selbst- und Für-sich-selbst-sein bestimmen müssen, und darin liegt die Rückbeziehung der Action auf das Seiende dessen das so bestimmte Sein ist, die Selbstmächtigkeit, um so gewisser beschlossen, als wir ausser dem Absoluten gar Nichts haben worauf sich die Action beziehen könnte. Wenn daher nach der ersten Weise, wie wir die Persönlichkeit in die Absolutheit hereingenommen haben, der Betrachtung Gottes als des Pleroma alles Realen, es noch zweifelhaft erscheinen könnte, ob nicht die endliche Realität der Persönlichkeit bei ihrer Herübernahme in Spannung treten würde mit der Absolutheit, so fällt auch dieser Schein bei der zweiten Auffassungsweise hinweg, indem hier gerade das Gott von allem Endlichen Unterscheidende, sein einziges, unvergleichbares, absolutes Wesen den Realgrund dafür bildet, dass ihm auf sich selbst bezogene, schlechthin nur durch sich selbst bestimmte Action, Selbstsetzung, Selbstmächtigkeit, Persönlichkeit zukommt.

4. Wir sind zum Verständniss der göttlichen Persönlichkeit immer wieder auf die menschliche hingewiesen als deren endliche Analogie, und daher kommt es dass die Vorstellung der Begrenztheit sich an jene der Persönlichkeit schlechthin anzuheften scheint. Die menschliche Selbstmächtigkeit weiss sich auf der einen Seite gebunden an eine Naturgrundlage, auf welche das Subject im letzten Grunde Alles zurückzuführen genöthigt ist was seine Persönlichkeit constituirt — denn auch seine Freiheit erkennt das

Subject als daraus erwachsen — und auf der andern Seite weiss sie sich diesem selben Naturgrund frei gegenübergestellt, befähigt auf ihn nach eigenem Ermessen zu influiren, ihn sich anzueignen und für sich zu gestalten. Hierin liegt ganz abgesehen davon dass menschliche Persönlichkeit nur unter Beziehung auf Anderes, namentlich andere Persönlichkeiten zu Stande kommt, insofern von diesen sich abscheidet, die Begrenztheit und Endlichkeit des menschlichen Personlebens vor Augen. Ich disponire über diese meine Natur und deren Kräfte vermöge meiner darüber schwebenden sie als Object behandelnden Selbstmächtigkeit, und doch werde ich dabei einer zwiefachen Beschränktheit inne, einmal dieser, dass das Mass der Selbstmächtigkeit bestimmt ist gemäss der gegebenen Natur, woraus auch jene im letzten Grunde stammt, und weiterhin dieser, dass die Selbstmächtigkeit, wie immer frei disponirend, doch dabei an das Mass dieser gegebenen Natur gewiesen ist und daher nur innerhalb desselben über die Gaben und Kräfte dieser Natur disponiren kann. — Nach beiden Seiten sind wir nun, nachdem wir von der Absolutheit aus zur Setzung der Persönlichkeit Gottes vorgedrungen, genöthigt jene Schranke der menschlichen Persönlichkeit fallen zu lassen: weder weiss Gott sein Ich aus gegebener Natur erwachsen, noch weiss er es durch Beziehung auf gegebene Natur bestimmt und damit begrenzt, sondern der *actus purus* der absoluten Selbstmächtigkeit geht auf in der Selbstsetzung alles Dessen was das göttliche Wesen ausmacht, und hinwiederum dieses Wesen ist identisch mit der schlechthinigen Selbstsetzung. Das heisst mit andern Worten: das göttliche Wesen als absolutes will durch und durch als personelles, weil und indem als selbstsetzendes, gedacht sein, und eine Schranke dieser Persönlichkeit giebt es nicht ausser in der Absolutheit, welche die Endlichkeit ausschliest. Ebendamit ist auch jene Willkür des menschlichen So-oder-anderskönnens beseitigt, welche hier darauf sich gründet, dass ein relativ Anderes, Gegebenes, der Selbstmächtigkeit sich gegenüberstellt, zu welchem letztere so oder anders Stellung zu nehmen in der Lage ist. Dieses Andere als gegebenes fällt innerhalb der Bethätigung der göttlichen Selbstmächtigkeit hinweg, und

das allewege durch sich selbst seiende, sein selbst seiende, darum schlechthin persönlich seiende Wesen kann ebendarum nicht anders sein als wie und was zu sein es von Ewigkeit her sich selbst bestimmt.

5. Die Selbstmächtigkeit, von welcher aus, in Analogie des menschlichen Ich und doch zugleich in Unterscheidung von demselben, wir bisher die göttliche Persönlichkeit denkend zu erfassen gesucht haben, involvirt bei näherer Betrachtung das Selbstbewusstsein, welches wir dem persönlichen Leben als solchem zuzuschreiben genöthigt sind. Mussten wir oben auf Grund der Thatsache, dass alle Realität absoluter Weise in Gott zu setzen sei, den Gedanken eines unbewussten Absoluten abweisen, so werden wir hier Dessen inne dass das Moment der Selbstbewusstheit nicht als ein anderes zu dem der Selbstmächtigkeit in dem bezeichneten Sinne hinzukommt, sondern in demselben bereits enthalten ist. Es ist nur eine bestimmte Form der Selbstmächtigkeit, dass das schlechthin sein selbst seiende, sich selbst setzende Wesen seiner selbst auch wissend, bewusster Weise mächtig ist. Denn seiner selbst mächtig sein heisst zwar nicht b l o s s, heisst aber a u c h um sich selbst wissen. Das von dem Erkennen Undurchdrungene und Undurchdringbare bildet als solches eine Schranke die seine allseitige Bemächtigung hemmt. Denn erkennend, wenn auch nicht nur erkennend, bemächtigen wir uns der Dinge. Und auch in Bezug auf sich selbst schreiben wir dem Menschen, der menschlichen Persönlichkeit keine völlige Macht und Freiheit zu in Momenten der Unbewusstheit: sie alterirt die Persönlichkeit indem die Selbstmächtigkeit. Pflegt man daher das persönliche Leben als ein solches selbstbewusster Selbstbestimmung zu bezeichnen, so will doch der Sinn dieser Aussage näher so gefasst sein dass das Moment der Selbstbewusstheit, der ungehemmten Wiederstrahlung des Seins im Wissen des Subjects, kein zur Selbstbestimmung desselben von Aussen hinzutretendes Anderes, sondern ein damit schon gesetztes ist. Die in sich selbst kreisende absolute Aktuosität ist ihrer selbst auch darin schlechthin mächtig, dass sie auf keinem Punkte sich selbst verschlossen ist, wodurch nun der absoluten Fülle Gottes

zugleich der Stempel der inneren Vollendung aufgeprägt wird. Die Tiefen der Gottheit sind nicht umdeswillen dem Bewusstsein Gottes unzugänglich weil sie unbegrenzte sind; sondern durchläuftig ist seinem Auge diese absolute Fülle seines Wesens als ein bewusster, weil seiner Selbstmächtigkeit ohne Schranke unterstehender Besitz.

§. 13. Indem Gott absolute Persönlichkeit ist er Geist schlechthin und Leben schlechthin, jenes als das sich selbst bewusster Weise setzende Sein, dieses als die dadurch bedingte immanente Bewegung. Nicht etwas Anderes, Neues, legen wir mit diesen Prädikaten dem absoluten persönlichen Gotte bei, sondern ihn erkennend und lediglich auf Grund solcher Erkenntniss werden wir inne, dass er sei was diese Prädikate besagen.

1. Nicht mit Eigenschaften Gottes haben wir es hier zu thun, so wenig die Einheit und die Fülle, welche wir mit der Absolutheit Gottes gesetzt fanden, Eigenschaften desselben genannt wurden. Man kann zwar sprachlich den Begriff der Eigenschaft so erweitern, dass Alles was die aus der Erfahrung schöpfende Erkenntniss Gottes ihm als Wesensmoment beilegt diesen Namen trüge: indessen hat doch schon der kirchliche Sprachgebrauch den Begriff des *attributum* enger gefasst, indem er dasselbe wenigstens von dem *proprium*, den Gott als dreieinigem beizulegenden Prädikaten, unterschied, und einstweilen, da die Lehre von den göttlichen Eigenschaften einen besonderen Abschnitt bildet, mag hier nur bemerkt sein, dass wir das Wesen Gottes als geeigenschaftetes nur erkennen kraft bestimmter Relation zu geschaffenem Sein. Hier dagegen ist von solchen Relationen, unter denen das eine und selbe Wesen Gottes in verschiedenen Eigenschaften sich ausdrückt, noch nicht die Rede, sondern unser Blick ruht auf diesem Wesen an sich, wie früher nach seiner Absolutheit so jetzt nach seiner Persönlichkeit, unbeschadet Dessen dass wir von der in dem endlichen Heilsleben gemachten Erfahrung Gottes aus zur Setzung des göttlichen Wesens an sich gelangt

sind. Die Mehrfachheit und Verschiedenheit der Bezeichnungen, mit denen wir hier das Ansichsein Gottes bestimmen, hat einen andern Grund als bei den göttlichen Eigenschaften, nämlich die Beschaffenheit des menschlichen discursiven Erkennens, welches nicht anders kann als die ineinanderliegende Gottesfülle in nacheinanderstehenden Momenten zur Anschauung und Darstellung zu bringen.

2. So geläufig uns die Begriffe Geist und Leben theils an sich theils in dieser ihrer Folge sein mögen, so wenig stellt sich auf den ersten Blick der Gehalt derselben in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit und Umschriebenheit noch auch Dieses dar, inwiefern gerade mit der absoluten Persönlichkeit Gottes Geist und Leben schlechthin gesetzt sind. Indessen führt schon die Beobachtung des Sprachgebrauchs darauf hin, dass wenn auch Leben für sich in viel weiterem Umfang sich findet als nur innerhalb des persönlichen Lebens, doch Geist und Leben als so verbundene nur von Personen und Persönlichkeitsäusserungen ausgesagt zu werden pflegen. Von einer bedeutenden menschlichen Persönlichkeit, von einer Kundgebung derselben etwa im Worte, aber nicht in diesem allein, sagen wir sie sei Geist und Leben: wir sagen es nicht von jeder, noch weniger von unpersönlichen Lebensäusserungen. Christi Worte sind Geist und Leben, denn der Geist, welcher ohne Mass ihm innewohnt, ist es der Leben schafft (Joh. 6, 63). Wir mögen dabei auch solcher Stellen der Schrift gedenken, wo die Wiedergeburt, dieser neue Lebensanfang, auf den Geist zurückgeführt (Joh. 3, 6, 8), wo von einem Leben im Geiste (Gal. 5, 25) oder auf Grund der Geistesbethätigung (Röm. 8, 13) geredet, oder wo gesagt wird: „wer auf den Geist säet, Der wird von dem Geiste das ewige Leben ernten“ (Gal. 6, 8). Dem todten oder tödtenden Buchstaben des Gesetzes gegenüber macht der Geist dessen der Dienst des neuen Bundes ist lebendig (2 Cor. 3, 6); und Dem entspricht wiederum die Verbindung von πνεῦμα und δύναμις, wenn der Apostel von seinem Worte sagt es sei Beweisung von Geist und Kraft (1 Cor. 2, 4). Wie verschieden auch die Beziehungen sein mögen in denen hiebei Geist und Leben stehen, und so wenig sie allenthalben mit der Persön-

lichkeit Gottes in Verbindung gesetzt werden, so viel stellt sich als sicheres Ergebniss heraus, dass sie in den Umkreis des persönlichen Wesens hineinfallen: um so mehr drängt sich die Frage auf, inwiefern sie Momente der absoluten Persönlichkeit sind.

3. Wenn Christus zur Samariterin spricht (Joh. 4, 24): *πνεῦμα ὁ θεός*, so ist Das ja freilich eine für unsern Zweck sehr bedeutsame Aussage, aber wir haben keinen Grund darin eine Definition Gottes zu finden (Kübel). Keinenfalls nämlich würde die Form der Aussage zu solcher Annahme genügen, wenn doch formell gleiche Sätze wie *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶν* (1 Joh. 4, 8, 16) oder *ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν* (1 Joh. 1, 5) oder *ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον* (Hebr. 12, 29) nicht schon umdeswillen als Definitionen Gottes angesehen werden können oder sollen. Denn überall wird dort um einer bestimmten Beziehung willen das Eine oder das Andere von Gott und zwar allerdings von Gottes Wesen prädicirt, das eine Mal bezüglich der in der Sendung seines Sohnes kundgewordenen Liebe welche die unsrige fordert und bedingt, das andre Mal im Hinblick auf die Gemeinschaft mit Gott welche einen Wandel in Finsterniss ausschliesst, das dritte Mal zur Begründung eines Verhaltens in welchem heilige Scheu und Furcht mit dankbarer Gesinnung gegen Gott sich verbindet. Und wenn demnach bezüglich der Aussage *πνεῦμα ὁ θεὸς* vonvornherein die gleiche Präsumtion Platz greifen wird, so fehlt ja, auch schon an sich betrachtet, derselben Alles was sie als zu einer Definition geeignet erscheinen liesse. Denn jedenfalls müsste dabei irgendwie hinzubemerkt sein, was für Geist es ist welcher sich mit Gottes Wesen deckt, da man doch nicht behaupten kann dass Alles was Geist ist, engelischer Geist, Menschengeist, Weltgeist, schlechthin Gottes Geist sei. Aber es liegt am Tage, dass eine ähnliche Beziehung, wie wir solche in den formell verwandten Aussagen beobachteten, auch in diesem Falle obwaltet: nicht redet Christus zur Samariterin als zu einer solchen, die von Gott überhaupt Nichts wüsste und darum einer Definition Gottes bedürfte, sondern ihrer irrigen Vorstellung von dem Ort der Anbetung — irrig insbesondere auch im Hinblick auf die in der Entwickelung des Reiches Gottes kommende Stunde — stellt er

gegenüber jene die lokale Beschränktheit der Anbetung verneinende, nach dieser Seite Gottes Wesen bestimmende Aussage πνεῦμα ὁ θεός. Diesem was Gott ist soll die Weise der Anbetung als προσκύνησις ἐν πνεύματι und insofern ἐν ἀληθείᾳ entsprechen. Dass aber mit dem Geistsein Gottes keine specifisch neutestamentliche dem A. T. fremde Wahrheit ausgesprochen wird, zeigt die Aeusserung bei Jes. 31, 3: „Aegypten ist Mensch und nicht Gott, und seine Rosse Fleisch und nicht Geist", wo auf der einen Seite Gott und Geist, auf der andern Mensch und Fleisch einander gleichgesetzt werden. Nur darin unterscheidet sich diese Aussage dass Gott Geist sei von der vorerwähnten, dass sie dort im Gegensatze zu räumlicher Beschränktheit, hier im Gegensatze zur Materialität ausgesprochen ist, zu einer Materialität an welcher zugleich das Moment der Hinfälligkeit haftet. Aber es ist nun auch ersichtlich, dass das Geistsein Gottes auf beide Gegensätze umdeswillen Beziehung nimmt, weil sie in naher Verwandtschaft miteinander stehen: die räumliche Beschränktheit und die Materialität gehören zusammen, indem Stoffliches als solches zugleich Räumliches ist. Nicht minder ist nun deutlich, dass die dogmatische Aussage von dem Geistsein Gottes, welcher wir damit näher getreten sind, sich keineswegs deckt mit jenen Schriftzeugnissen, da wir hier von den Beziehungen Gottes auf die endliche Welt noch absehend sein Geistsein lediglich als Moment seiner absoluten Persönlichkeit zu begreifen haben. Nur als Wegweisungen kommen jene Zeugnisse in Betracht, insofern Geist das Wirkungskräftige, Bewegende ist gegenüber der beharrlichen, des Stosses der Bewegung erst noch bedürftigen Materie, Geist das Alldurchdringende, allenthalben Wehende und Webende, gegenüber der lokalen Gebundenheit (vgl. auch 1 Cor. 5, 3). Denn eben Dieses führt uns sofort auf den Begriff der Persönlichkeit zurück wie er zuvor von uns bestimmt worden ist, wie denn nach gemeinem Sprachgebrauch, auch wo von dem Geist der Zeit, der Welt u. drgl. geredet wird, die Beziehung des Geistes auf persönliches Leben, und auf dieses allein, allenthalben zu Tage tritt. Wenn man anderwärts (Rothe) den Begriff des Geistes mit dem Selbsterzeugungsprocesse Gottes in Verbindung bringt: der abso-

lute Geist sei das Ergebniss der Actualisirung des göttlichen Wesens aus seiner reinen Potentialität, so werden wir dabei zwar gemäss unsern früheren Sätzen auf solche Annahme einer Potentialität in Gott und deren Verwirklichung zu verzichten haben, aber Dies ist zweifellos richtig, dass das Geistsein Gottes auf seine schlechthinige Selbstsetzung, auf seine Selbstmächtigkeit als ihrer zugleich bewusste, auf die in sich selbst kreisende absolute Actuosität, mithin auf seine Persönlichkeit, sich zurückführt. Der Gegensatz des Pneuma zur Materialität und Localität ist daher erst ein abgeleiteter, aus dem Grundwesen des Geistes folgender: es ist der Persönlichkeit um der Selbstsetzung willen worin sie besteht wesentlich, Geist zu sein, und darum der absoluten Persönlichkeit wesentlich, absoluter Geist zu sein. Nicht tritt mit dem Prädikate des Geistes etwas Neues zu jenem der Persönlichkeit hinzu, nicht ergiebt sich ersteres aus irgend welcher Relation zu endlichem Sein, wenn schon darnach als Wesensbestimmung Gottes, sondern auf die absolute Persönlichkeit Gottes hinblickend erhalten wir sofort das Moment des Geistes: die absolute Persönlichkeit selbst und für sich erweist sich sofort als Dieses, Geist schlechthin zu sein.

4. Und Gleiches, obzwar durch das Moment des Geistes vermittelt, ergiebt sich in Bezug auf das Prädikat des Lebens. Auch dieses Prädikat finden wir in der gleichen Form Gotte schon im A. T. beigelegt (Jer. 10, 10), wo Gott Leben genannt wird neben Dem dass er Wahrheit heisst, im Unterschied von den todten und unwirklichen Götzen. Wir erinnern uns ausserdem, dass der menschgewordene Gottessohn von sich sagt, er sei das Leben (Joh. 14, 6), neben Dem dass er sich die Wahrheit nennt, nämlich insofern er durch Beides zugleich der Weg ist, also in einem sonderlichen, auf die Realisation des Heils bezüglichen Sinne. Im Uebrigen ist in der Schrift Nichts häufiger als dass Gotte noch in andrer Form das Leben und zwar das Leben schlechthin beigelegt wird, als der das Leben in sich selbst trägt statt es anderwärts her überkommen zu haben (Joh. 5, 26), der schlechthin lebende, dessen Leben mit seiner Realität in so enge Verbindung gesetzt wird dass er bei sich als lebendem schwört, als der

Lebende den nichtigen todten Götzen gegenübertritt und folgeweise auch als der Urquell, der Brunnen des Lebens erscheint (Vgl. Ez. 14, 6; Jos. 3, 10; Ps. 84, 10; Jer. 2, 13). Wen nach dem realen, wahrhaftigen Gotte verlangt, Der dürstet nach dem lebendigen Gott (Ps. 42, 3); und wer ihn gefunden, Der freut sich in dem lebendigen Gott (Ps. 84, 3). Indessen decken sich auch diese Aussagen genau genommen nicht mit der unsrigen: denn wie für uns jede Beziehung des absoluten Lebens auf das dadurch lebende Creatürliche vonvornherein hinwegfällt, so genügt es auch nicht dies Leben in unmittelbare Verbindung mit der Realität Gottes zu setzen, da das Prädikat sich daraus allein nicht erklärt. Ist doch nicht das Reale als solches schon lebendig, geschweige das Leben. Wohl aber ist der wahrhaftige, reale Gott weil er Dies ist das Leben. In dem Gott-sein, nämlich in demjenigen wie es bisher erkannt wurde beruht es, dass Gott Leben schlechthin ist. Er ist es als der absolute persönliche, und er ist es durch Vermittelung des Geistes. Das Leben trägt im Verhältniss zum Geiste secundären Charakter. Wir schreiben der Pflanze Leben zu, aber nicht Geist: Das ist die Folge jenes secundären Charakters. Leben hat zum Gegensatze das Starre, Regungslose, den Tod. Leben ist Bewegung, nämlich auf Grund immanenter Kraft, nicht Bewegung überhaupt, wie auch ein Leichnam bewegt werden kann oder eine Thurmfahne sich bewegt. Mechanische Bewegung ist niemals Leben, wohl aber die organische auch der unpersönlichen Wesen, weil durch immanente, wenn schon überkommene Kraft geschehend. In dem Masse als die Bewegung eigne, selbstgesetzte ist steigert sich der Begriff des Lebens. Ist darum der Mensch kraft der ihm eignenden Selbstmächtigkeit und Selbstsetzung, also kraft seiner Persönlichkeit, in höherem Masse ein ζῶον als etwa das Thier oder die Pflanze, so eignet doch Leben schlechthin, absolutes Leben nur Dem dessen die schlechthinige Selbstsetzung und Selbstmächtigkeit, die absolute Persönlichkeit ist. Aber immer so, dass Leben das Secundäre ist gegenüber dem Geist, welchen wir zunächst auf die selbstmächtige Persönlichkeit zurückführten. Geist ist das primitiv Bewegende, hiermit Leben Setzende, Bedingende (נִשְׁמַת חַיִּים),

und so begreift sich, dass die absolute Persönlichkeit als solche Geist und Leben ist, Beides schlechthin. Nicht tritt das Moment des Lebens zu dem des Geistes oder der Persönlichkeit als anderes hinzu, noch eignet Gotte dies Prädikat nur in der Relation auf Anderes; sondern Gottes absolute Persönlichkeit erkennend erfassen wir eben damit das darin kraft des absoluten Geistes gelegene Moment absoluten Lebens: die absolute Persönlichkeit an sich erweist sich sofort als Dieses, Leben schlechthin, weil Geist schlechthin, zu sein.

Dritter Abschnitt.

Die Dreieinigkeit Gottes.

§. 14. Die absolute Persönlichkeit Gottes ist als solche die dreieinige und umgekehrt der dreieinige Gott ist als dieser die absolute Persönlichkeit. Denn des Einen persönlichen Gottes ist das gläubige Bewusstsein auf Grund der Offenbarung in Form eines dreifachen Ich innegeworden, welches in dieser Triplicität der eine absolute Factor des Heilsstandes, also des Menschen Gottes, mithin des Menschen schlechthin, sonach der Welt überhaupt ist. Wenn daher lediglich nach Massgabe der ökonomischen Trinität die immanente erfasst und gedacht sein will, so ist doch die Realität auch der letzteren eben darum eine nothwendige Aussage des Glaubens, weil eine Offenbarung des dreieinigen Gottes, sowie der Christ sie erfährt, ohne jene Immanenz nicht möglich wäre. Der offenbar gewordene dreieinige Gott erweist sich als der in sich selbst dreieinige, und in diesem Sinne ist hier von der immanenten Trinität die Rede.

1. Nichts kann irreleitender sein als jene in der Dogmatik häufige Anordnung, wornach man auf die Lehre von Gottes Dasein und Persönlichkeit die Aussage von seinen Eigenschaften folgen lässt und dann hinterher auch noch von der Dreieinigkeit Gottes handelt. Denn dadurch gewinnt es nothwendig den Anschein als wäre der persönliche Gott Etwas für sich abgesehen von seiner Trinität, und zu den vielen Schwierigkeiten welche dieses Lehrstück seiner Natur nach dem dogmatischen Verständniss bietet fügt man damit die selbstgemachte, dass nun vonvorn-

herein die Persönlichkeit Gottes und seine Dreieinigkeit beziehungslos zueinander stehen. Für uns aber, die wir von der Absolutheit und von der Persönlichkeit Gottes herkommen, ergiebt sich schon in Anbetracht der bisherigen systematischen Anordnung das vorläufige systematische Postulat, welches freilich keine Berechtigung hätte wäre es nicht zugleich Ausdruck der in dem Glaubensbewusstsein gelegenen Verbindung der Lehrstücke, dass gleichwie das absolute Wesen Gottes zu seiner Persönlichkeit so diese zu seiner Dreieinigkeit sich verhalte. Das heisst: der einen Thatsache, dass Gottes absolutes Wesen nicht ist und nicht begriffen werden kann ohne seine Persönlichkeit, entspricht die andere, dass Gottes persönliches Wesen nicht ist und nicht begriffen werden kann ohne seine Dreieinigkeit. Von dem absoluten Gott wissen und reden wir nur insofern seine Absolutheit auch die Persönlichkeit, und von einem persönlichen Gott handeln wir nur insofern seine Persönlichkeit die Dreieinigkeit involvirt. Wir haben den absoluten Gott nur indem und weil er der persönliche, und wir haben den persönlichen Gott nur indem und weil er der dreieinige ist. Jede Darstellung des persönlichen Gottes wäre eine falsche, welche uns verhinderte eben diesen als den dreieinigen zu denken: denn darin besteht für uns seine Persönlichkeit, dass der Eine absolute Gott in Form persönlicher Triplicität uns nahe getreten ist. Hiernach könnte es vielleicht geeigneter erscheinen die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes gar nicht durch einen besonderen Abschnitt von der Aussage über die Persönlichkeit zu trennen, wenn doch diese noch gar nicht erkannt und bestimmt ist ohne Hinzunahme der Trinität. Indessen liegt der Fall hier vollkommen gleich dem früheren da wir die Absolutheit Gottes durch einen Abschnitt schieden von seiner Persönlichkeit; und was dort bemerkt wurde, dass wir damit nicht von Anderem zu Anderem fortgingen Das gilt in demselben Sinne auch hier.

2. Wir treten damit allerdings in recht handgreiflichen Widerspruch zu jener Auffassung (Kahnis), wo man die Lehre von der Dreieinigkeit mit der Erwägung beginnt, dass die natürliche Erkenntniss von Gott nur Eine Persönlichkeit kenne, was nicht

richtig, und dass dies natürliche Urtheil auch durch die Offenbarung bestätigt werde, welche Jahve, den Gott und Vater Jesu Christi, als die göttliche Urpersönlichkeit kenne, was so ausgedrückt unzutreffend ist. Von der natürlichen Erkenntniss muss man überhaupt hier nicht reden, sowenig wir davon in den vorhergehenden Abschnitten der Gotteslehre geredet haben; denn sie kann von uns erst auf Grund der christlichen Erkenntniss hinsichtlich des natürlichen Menschen gewürdigt werden. Will man aber davon reden, so entspricht es doch wahrlich nicht dem Thatbestande, wie er in dem Heidenthum sei es der alten sei es der gegenwärtigen Zeit vor Augen liegt, dass die natürliche Erkenntniss von Gott nur Eine Persönlichkeit kenne. Mit demselben Rechte und daher Unrechte könnte man behaupten, dass der natürliche Mensch Gottes Wesen als mehr- oder vielpersönliches, oder dass er es als unpersönliches auffasse: Beides trifft zu, und zwar viel mehr als das Erstere, je nach dem Entwickelungsstadium in welchem die natürliche Erkenntniss von Gott sich befindet. Von einer Bestätigung der natürlichen Aussage über die Einpersönlichkeit Gottes durch die Offenbarung kann daher vonvornherein nicht die Rede sein; und andrerseits verhält es sich gar nicht so, dass das gläubige Bewusstsein wie es durch Aufnahme der Offenbarung bestimmt ist zunächst nur von Einer göttlichen Urpersönlichkeit wüsste, zu welcher dann so oder anders noch die eine oder die andere als „Gott in des Wortes zweitem Sinne“ hinzukämen. Sowenig Jahve im A. T. der Sohn, so wenig ist er ohne Weiteres der Vater unseres Herrn Jesu Christi. Sondern eben dieser Gott, welcher als Jahve im alten Bunde sein Kommen zu seinem Volke verheissen hat, ist der im neuen Bunde gekommene; der im Gesicht des Propheten seine Herrlichkeit als des dreimal Heiligen schauen liess, ist Derselbe welcher sie im Fleische schauen liess nachdem er Mensch geworden: und doch ist es nicht schlechthin Derselbe, insofern jenseits des Gekommenen steht der ihn gesendet, in unzugänglichem Lichte wohnend, so dass Niemand ihn gesehen hat noch sehen kann, wenngleich schaubar und geschaut in dem Sohne, dem sichtbaren und leibhaftigen Träger der gesammten Gottesfülle (vgl. Jes. 6, 1 ff.;

Joh. 12, 41; 1 Tim. 6, 16; Col. 2, 9). Hinwiederum, wenn die Jünger des Herrn an den Gott glauben mit welchem sie als gläubige Glieder des Bundesvolkes Gemeinschaft gehabt, eine Gemeinschaft die durch Jesu Bezeugung an ihnen gefestigt worden ist, so glauben sie ebendamit auch an diesen, unbeschadet seines Hinganges der ihre Herzen bekümmert (Joh. 14, 1). Endlich, wenn der andere Paraklet nach Jesu Hingang den Jüngern gegeben wird, so haben sie in ihm nicht bloss eine Offenbarung sondern auch persönliche Gemeinschaft, ja ein thatsächliches Einwohnen des Sohnes und des Vaters (Joh. 14, 16 ff.). Das ist allewege der Eine persönliche Gott, dessen Gnadenwirkung der Glaubensstand der an ihm Hangenden ist, so aber dass diese Eine persönliche Wirkung auf Grund ihrer von den Gläubigen innegewordenen Beschaffenheit sich, wie weiterhin gezeigt werden wird, als die Offenbarung eines dreifachen göttlichen Ich zu erkennen giebt.

3. Indessen werden wir von diesen mehr vorläufigen Erwägungen aus, welche lediglich die von uns einzuschlagende Richtung bezeichnen sollen, näher an die Glaubensaussage heranzutreten haben, um sie vorerst in ihrem Ursprung zu begreifen. Wenn für uns das Glaubensbewusstsein der Gemeinde, immer als von dem urkundlichen Schriftwort normirtes gefasst, der eigentliche Quellort ist aus welchem die dogmatischen Aussagen stammen, so haben wir es bei der Lehre von der Trinität verglichen mit den früheren Lehrstücken insofern leichter, als hier dieses Gemeinbewusstsein nach langem Ringen mit Häresien in historisch vorliegenden Bekenntnissen sich fixirt hat. Dass das wirkliche Glaubensbewusstsein der Gemeinde in diesen Bekenntnissen seinen Ausdruck fand, nicht aber, wie man wohl früher meinte, das Zusammentreffen äusserlicher Umstände, zufällige politische Veränderungen u. drgl. dem Athanasianischen Glauben schlüsslich zum Siege verholfen haben, Dies darf man wohl dermalen als Dogmatiker einfach voraussetzen, ohne ein weiteres Wort darüber zu verlieren. Und in der Behauptung dieser Thatsache werden wir uns am Wenigsten durch die Beobachtung irre machen lassen, dass die vornicänischen Väter vielfach subordinatia-

nisch lehrten und dass durch das Fortwirken dieser theologischen Auffassung der Abschluss der Bekenntnissbildung verzögert ward. Es ist etwas Anderes um die Erfahrung des Glaubens und etwas Anderes um die ihr entsprechende theologische Erkenntniss. Ebendarum weil die früheren begrifflichen Bestimmungen mit dem Inhalt des Glaubensbewusstseins sich nicht deckten und weil es an den Tag kam dass die daraus gezogenen Consequenzen den Glauben der Gemeinde auf das Tiefste verletzten, ruhte man nicht eher, als bis diese Incongruenz abgethan und ein begrifflicher Ausdruck gefunden war welcher — soweit Dies überhaupt dessen Herkunft von der Bezeichnung endlicher Objecte gestattet — dem Inhalte des Glaubens entsprach. Nichts kann daher ungeschickter sein als theologischerseits im Gegensatz zu den Formeln von Nicäa und Constantinopel sich auf die unbestimmteren und subordinatianisch lautenden der früheren Väter zu berufen, mit der Absicht dadurch die Abweichung von dem Glauben der Kirche zu rechtfertigen. Aber nicht minder ungeschickt ist es, die festgestellten kirchlichen Formeln als solche anzusehen, in denen bereits ein fertiges dogmatisches Verständniss der bezeichneten Sache niedergelegt wäre, dahingegen nichts Anderes damit geleistet ist und sein will, als die thunlichst angemessene Fassung der Glaubensthatsache als solcher in den Begriff. Und es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass wenn das *Symbolum Quicunque* die Seligkeit abhängig macht von dem Besitz des Glaubens der in jenen kirchlichen Formeln sich Ausdruck gab, Dies richtig ist nur in dem Sinne in welchem es sich um den lebendigen christlichen Glauben handelt, der allenthalben wo immer er existirt von dem dreieinigen Gott gewirkter, mit ihm in Gemeinschaft getretener und stehender ist, unrichtig aber wäre in dem Sinne wo man etwa von der Hinnahme der Formel als solcher die Seligkeit wollte bedingt sein lassen. Denn die eine Formel als solche hat mit der Seligkeit so wenig zu schaffen wie eine andere, die richtige ebensowenig wie die unrichtige, und es ist bei einem Erfahrungsinhalt wie diesem recht wohl möglich, dass er unbeschadet seiner Realität und Wahrheit nicht den entsprechenden begrifflichen Ausdruck findet oder in den gegebenen sich nicht

alsbald zu finden weiss. Wenn wir daher in dem somit näher bezeichneten Sinne hier auf das Glaubensbewusstsein der Gemeinde uns berufen, so liegt darin schon, mag aber doch zur Vermeidung von Missverständnissen noch ausdrücklich hervorgehoben werden, dass Dies nicht so gemeint ist als wenn die einst in Folge des arianischen Streits fixirte und seitdem in der Kirche tradirte Formel für sich und in dieser Aeusserlichkeit die Basis für unsre dogmatischen Untersuchungen wäre. Sie ist es nur darum und nur insoweit als damit ein Besitz, nämlich ein Glaubensbesitz ausgedrückt ist, welcher der Gemeinde Jesu Christi als solcher stetig innewohnt, den sie auf Grund besondrer göttlicher Führung sich zum Bewusstsein gebracht hat und nun als überkommenes Erbe, aber als ein immer von Neuem behufs wirklichen Besitzes anzueignendes, von Generation zu Generation weiter führt. Andrerseits ist auch die Bewährung dieses Dogmas an der heiligen Schrift, ohne welche die Gemeinde dieses ihres Besitzes als eines von Gott stammenden nicht gewiss sein könnte, nicht in der Aeusserlichkeit zu verstehen, als läge nun hier die heilige Schrift und stünde dort die Gemeinde in dieser Schrift forschend und je nach dem Befund die Schriftwahrheit hinsichtlich des dreieinigen Gottes im Glauben hinnehmend. Das wäre die römisch-katholische Weise des Glaubens, von ihrer concreten Thatsächlichkeit nur so unterschieden dass damit die Hinnahme im Glauben zunächst nach der Schrift sich richtete, wogegen dort zunächst nach der Kirche, ihrem Wesen nach aber trotz der Differenz des Objectes zusammenstimmend. In Wahrheit kann die urkundliche Bezeugung des mit dem Dasein der Gemeinde gesetzten Glaubensinhaltes nur in diesem Sinne zum Beweis des Dogmas herangezogen werden, dass dadurch die jeweilige Gemeinde ihrer Identität mit der uranfänglichen Gemeinde deren jene Bezeugung ist vergewissert und damit zugleich der Richtigkeit ihres thatsächlichen Glaubensbewusstseins versichert werde. Solchermassen tritt denn auch, was sonst äusserlich getrennt erscheint, die Berufung auf die Schrift und auf das kirchliche Bekenntniss, der Wirklichkeit der Sachlage entsprechend, innerlich nahe zusammen, und die dogmatische Aufgabe, welche im Grunde jenen

Thatbestand voraussetzt und nun denselben seinem objectiven Wesen nach dem Verständniss näher bringen soll, macht sich in ihrer Besonderheit geltend.

4. Wenn in solcher Weise die Gemeinde aus ihrem Wesensbestande des Gottes dessen und von dem sie ist als des dreieinigen Gottes inne wird, so liegt darin, dass sie und mithin die an ihre Erfahrung gebundene Dogmatik die Realität Gottes als des dreieinigen in gleiche Beziehung zu setzen genöthigt ist zu der Menschenwelt überhaupt und zu der Welt schlechthin, wie zu der Menschheit Gottes. Denn die Welt ist nur für die Menschheit und die Menschheit nur für die Menschheit Gottes, und kraft dieses Zusammenhanges zwischen Centrum und Peripherie gilt von der Ursächlichkeit Gottes hinsichtlich dieser was in Bezug auf jenes. Wir wissen also auch in diesem Betracht von Gott wo immer er wirke nur als trinitarischem, welcher indem dieser der Eine absolute persönliche ist; und auf allen Punkten, wo Mensch und Gott, Welt und Gott in Beziehung treten, ist Das eine Beziehung zu dem dreieinigen Gott. Aber ebendarum ist es zunächst allewege der sich offenbarende, der in transeunter Wirksamkeit begriffene, in der Welt daseiende Gott, mithin die ökonomische Trinität, welche Gegenstand der Glaubenserfahrung und der Glaubensaussage wird. Man muss das so bestimmt als möglich aussprechen, um der Verwirrung ein Ende zu machen, welche in diesem Stücke von Alters her die theologische Auffassung der Trinität getrübt hat und welche neuerdings gern benutzt wird, um unter scheinbarem Vorwand eine rationalisirende Umdeutung der Trinitätslehre in die Theologie einzuführen. Oder sollen wir etwa zum Beweise dieser Thatsache erst in der heiligen Schrift herumsuchen, ob nicht doch neben den Aussagen einer auf die Welt gerichteten göttlichen Triplicität solche sich fänden in denen von dem Ansichsein der göttlichen Personen die Rede wäre? Gesetzt es gäbe dergleichen, was hätte denn Dies für eine Beziehung auf den Glauben, welcher immer nur lebt — nicht von dem Gotte der irgendwie und irgendwo für sich existirt, sondern von dem Gotte der dieses Glaubens oberster und stetiger Factor ist, Das heisst, durch dessen transeunte und immanente Wirk-

samkeit der Glaube und der Gläubige geworden ist und besteht? Und wenn uns der durch sich selbst seiende, nicht um unsertwillen seiende oder unser bedürfende Gott geoffenbart wird, so dass wir allewege Gottes als eines solchen inne werden, so ist es eben der aussichherauswirkende, für uns seiende Gott der sich uns damit zu erkennen giebt und ohne dessen Offenbarung Gott überhaupt für uns nicht wäre. Was aber von Gott schlechthin gilt, Das gilt von ihm als dreieinigem, weil wir vermöge der specifisch christlichen Erfahrung Gottes gar nicht anders als in der Triplicität seiner Ichheit inne werden, mithin eben die ökonomische Trinität Gegenstand unsrer Glaubenserfahrung ist indem wir an Gott glauben. Erst nachdem wir Dieses so strict wie möglich festgestellt haben, damit es nicht scheine, christlicher Glaube sei ein solcher der irgendwelche beziehungslose „Wahrheiten“ über Gottes an sich seiendes Wesen hinnimmt und „glaubt“, wollen wir dazu weiter gehen, der immanenten Trinität ihre Stelle in der christlichen Erfahrung und sonach in der Dogmatik anzuweisen. Eben dieser aus sich heraustretende, auf uns wirkende, insofern trinitarische Gott giebt sich uns damit als solchen zu erkennen der nicht erst seinem Wesen nach wird was er für uns wird, sondern Jenes an sich ist, weil er es sonst nicht für uns werden könnte. Dies ist die Beziehung des für uns seienden, unsre Existenz als geistlicher gleichwie als natürlicher Menschen begründenden Gottes, dass wir damit für ihn geworden sind und werden, den allewege seienden, und dass wir was wir so werden eben nur darum werden können, weil er der allewege Dies seiende ist. Denn nach dem ewigen Gott dürstet unsre Seele und nur Dies dass wir des ewigen, des in sich ruhenden „Felses“ innegeworden schafft uns die Befriedigung, die wir als geistliche Menschen empfangen haben: alles Transeunte göttlicher Offenbarung und Wirksamkeit ist nur darum göttlich und wird als göttlich von uns erfahren, weil es Offenbarung und Wirkung des an sich Seienden, schlechthin von uns, von der Welt Unabhängigen, in sich Ewigen ist. Es geschieht also in schlechthin religiösem Interesse, dass die gläubige Erkenntniss sich nicht begnügt mit der Erscheinung und Wirkung des offenbaren Gottes;

oder um es richtiger auszudrücken, dass sie in diesem offenbaren Gott den schlechthin in sich und an sich seienden erfasst. Wir wollen damit dem Selbstbetrug wehren, mit dem man neuerdings wieder angefangen hat unter dem Vorwand religiösen Interesses das Mysterium der Trinität seines Gehaltes zu entleeren. Man beruft sich thörichter Weise auf Luther; aber der Reformator wird sich diese Bundesgenossenschaft verbitten. Wenn Luther vor dem Mysterium Halt machte, so geschah es um dasselbe zu conserviren; wenn die Pseudolutheraner der Gegenwart Gleiches thun und sich dabei auf Luther berufen, so thun sie's um das Mysterium zu vernichten. Wie würde Luther mit diesen „spitzigen Köpfen“ aufräumen, welche sich verdreht und versucht haben, dass sie ja nicht mussten „Christum einen rechten wahrhaftigen Gott glauben“ (Erl. Ausg. 23, 260), und die nun auch Luthern zu verdrehen suchen, damit sie ihre gefälschte Waare unter seinem Namen feilbieten! Also insofern wir Gottes innegeworden sind als des dreieinigen und von einem anderen Gott als Grund unsres Heils und geistlichen Bestandes nicht wissen als von dem Einen trinitarischen, so ist es umdeswillen die immanente Trinität an welcher unser Glaube und unser Leben hangt, und von der immanenten Trinität in diesem Sinne ist an unserm Orte die Rede. Von Oben herab, Dies wissen wir, entfaltet das System der christlichen Wahrheit die Realitäten des christlichen Glaubens, die aber eben Glaubensrealitäten und nicht beliebige Speculationen sind „über Gott und göttliche Dinge“, und gleichwie wir bisher lediglich von Gott an sich geredet und gar nicht in seiner Beziehung auf die Welt, seinem Wesen und seiner Persönlichkeit nach, so reden wir hier von Gottes immanenter Trinität.

§. 15. Das Verhältniss dreifacher Ichheit, in welchem Gott zu sich selbst steht und wodurch er der dreieinige Gott ist, bemisst sich nach der dreifachen persönlichen Setzung, in welcher Gottes Wirkung als Vaters, Sohnes und Geistes sich als absolute persönliche uns bekundet hat. Hiernach ist

einerseits das schlechthin göttliche Wesen des Sohnes und des Geistes gleichwie des Vaters, andrerseits diejenige Selbstsetzung derselben, welche den Charakter der Ichheit ausmacht, endlich eine Relation dieser Ichheiten zu einander von der immanenten Trinität auszusagen, welche ihrer heilsökonomischen Selbstbeziehung aufeinander, aber unter Beseitigung der durch die Weltwirksamkeit eingetretenen Modification entspricht. Der Versuch, weiter in das objective Wesen der immanenten Trinität einzudringen, ist an und für sich der Dogmatik ebensowenig verwehrt als hinsichtlich anderer Glaubensobjecte, wird aber nur in dem Masse möglich und erspriesslich sein, als die christliche Erkenntniss die menschliche Persönlichkeit, das einzige und wirkliche Abbild der göttlichen, zum Ausgangspunkte nimmt und unter stetiger Beiziehung der ökonomischen Trinität dabei beharrt, dass die dreifache persönliche Setzung immer nur die Selbstsetzung des Einen dadurch schlechthin persönlichen Gottes ist.

1. Aus dem Glaubensbewusstsein heraus, welches der Realität des dreieinigen Gottes auf Grund seiner Bezeugung gewiss geworden ist, wird hier die dogmatische Frage erhoben, was der trinitarische Gott in sich sei, weil er doch sei und weil er es für uns sei. Wäre es jener Realität noch nicht oder nicht mehr gewiss, so entfiele damit der Anlass zu dieser dogmatischen Untersuchung. Diejenigen also, welche an diesem Orte nach überliefertem dogmatischen Brauche einen Nachweis darüber erwarten dass Gott wirklich der dreieinige sei, mögen gleich hier, um ihnen spätere Enttäuschungen zu ersparen, daran erinnert sein, dass diese vordogmatische Aufgabe in dem Systeme der christlichen Gewissheit zu lösen unternommen worden ist. Sollte sie dort nicht richtig oder nicht vollständig gelöst sein, so würde daraus nur folgen dass ebendort der Versuch dieses Nachweises mit besserm Erfolg zu erneuern wäre. Inzwischen, bis etwa die Unzureichenheit des dortigen Versuchs sich herausgestellt hätte,

mag es dem Autor wohl gestattet sein, einfach darauf Bezug zu nehmen, statt die dogmatische Aufgabe durch Reflexion auf etwaigen Einspruch sich verrücken zu lassen. Und wenn wir uns desfalls weiterhin auf die Schrift berufen werden, so thun wir Dieses wie früher bemerkt zwar allerdings zu dem Zweck, die Richtigkeit des gemeindlichen Glaubensbewusstseins an der Schrift zu erproben, aber ebendeshalb nicht so als handelte sichs um Bekundung und Erweis einer nur auf diesem Wege zu ermittelnden und hierauf von der Gemeinde wie von dem Dogmatiker anzunehmenden Wahrheit. Wo dann jene von uns abgelehnte Irrung einträte, als wäre die Gemeinde schon da abgesehen von diesem Glauben an den dreieinigen Gott und sollte je nach Ausfall des Schriftbeweises erst noch erfahren ob sie an den dreieinigen Gott zu glauben hätte oder nicht. Niemand, Dess sind wir gewiss, weder die Gemeinde noch irgend ein einzelner Christ, ist des Heilsstandes theilhaftig es sei denn durch den dreieinigen Gott, der ebendarum mit seiner wirksamen Immanenz sich selbst dem Gläubigen einprägt: so wird denn auch diese Glaubenserfahrung, wie jede andere, den Process der Erkenntniss eingehen und durchlaufen können, und weil Dieses was allewege in der christlichen Gemeinde geschieht und sich wiederholt urkundlicher Weise und unter Gottes besondrer Leitung abgebildet ist in den heiligen Schriften, darum und insofern erproben wir an ihnen unsre aus dem Glauben erwachsende Erkenntniss.

2. Dem in den Process des Werdens hineingestellten Menschen ist die Succession der Erfahrung und der hierauf begründeten Erkenntniss unveräusserlich. Die im Werden begriffene Welt, auf deren Innewerden der Mensch zunächst angewiesen ist, entspricht mit ihren Eindrücken, unbeschadet der Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit ihrer Erscheinungen, dieser auf Succession der Erfahrung angelegten Natur des Menschen. Aber auch der geistliche Kosmos trägt als für den Menschen von Gott ins Dasein gerufener die Form des Werdens und der Zeitfolge an sich, und die von hier aus dem Gläubigen sich darbietende Erfahrung und Erkenntniss ist nothwendig eine successive. Gott selbst geht, indem er dem Menschen sich, seine Heilsthaten und Heilsgedan-

ken, zu erleben und zu erfahren giebt, in einen Process des Werdens mit ihm ein, durch welchen als wechselseitigen sich ihm erschliessen soll was Gott für ihn ist, nicht in Form abstracter Belehrung, sondern so dass der Mensch für Gott werde und in solchem Werden Gottes inne werde. Gleichwohl aber, insofern dieses successive Innewerden mit seiner Erfahrung des successiv Werdenden ein Innewerden des Göttlichen ist, involvirt dasselbe jedesmal und unter allen Umständen eine Erfahrung des in jenen Schranken des Werdens nicht Beschlossenen, darüber Hinausliegenden, ewig Ansichseienden — denn im andern Falle würde Göttliches nicht erfahren. Das Moment des Werdens, welches den in die Perception eintretenden göttlichen Realitäten anhaftet, schliesst jenes ewige Ansichsein nicht aus: der heilige Sänger, welcher Gottes successive Wirkung in dem Dahinschwinden der Jahre und der Menschen erkennt und welcher Gottes nicht minder in die Zeit fallende Unterweisung und Zukehr für sich und sein Volk erbittet, ist doch zugleich dieses Gottes als ewiger, über diesem Werden erhabener, an sich seiender Zufluchtsstatt innegeworden (Ps. 90, 2—4). Wir fragen hier nicht darnach, ob auch sonst wo immer der Mensch Gott und Göttliches percipirt, wie sehr auch solche Erfassung es verendliche und in den Process der Zeitfolge herabziehe, eine gleiche Erfahrung vorliegt oder wenigstens zu Grunde liegt: jedenfalls giebt es ein Innewerden des Heilsgottes welcher den Heilsstand constituirt niemals ohne diese scharfe Unterscheidung des göttlichen Factors in seinem ewigen Ansichsein von allem successiv Werdenden, obzwar durch den wirksamen Eintritt des Göttlichen in Zeit und Raum Bedingten. Von diesem Heilsbewusstsein aber, als der nächsten Quelle unsrer Aussage über den dreieinigen Gott, und von keinem andern ist hier die Rede. Hierauf begründet sich nun jener erste Satz, den wir an diesem Orte zum Verständniss zu bringen haben, dass dem dreieinigen Gott, den wir als constitutiven Factor unsres Heilsstandes kennen, in allen den Relationen worin er zu uns kraft seiner Wirkung steht ein immanentes göttliches Sein zukomme, ohne welches eben diese seine Wirkung auf uns nicht wäre. Angesichts dess Allen was für ihn als des Heilsstandes

Theilhaftigen neugeworden und wodurch er neugeworden, bekennt der Apostel von sich vermöge einer Erfahrung welche der Gemeinde Christi allewege präsent geblieben: dies Alles aus dem Gott welcher uns sich selbst versöhnt hat durch Christus und hat uns den Dienst der Versöhnung gegeben; alldieweil Gott war in Christo Welt versöhnend mit sich selbst, nicht zurechnend ihnen ihre Uebertretungen und setzend in uns das Wort der Versöhnung (2 Cor. 5, 18, 19). Denn ohne uns auf die weitere Erklärung der Stelle einzulassen, dürfen wir — worum sichs hier allein handelt — als sicher annehmen, dass nachdem der Gedanke *τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ* vorangegangen und da im Folgenden (V. 20) das *ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι᾽ ὑμῶν* betont wird, auch in V. 19 *θεὸς ἦν* den Nachdruck hat, mithin jedenfalls als Subject, nicht als Prädikat (v. Hofmann) angesehen sein will. Während das eine Mal mit dem *ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς* das Gewicht auf die Prädicirung dieses so gearteten Gottes fällt: dies Alles von dem Gott welcher uns mit sich versöhnte u. s. w., so fällt es das andere Mal mit dem artikellosen *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων*, wobei nun auch das Object des *καταλλάσσων* diesem vorantritt, darauf dass Gott in Christo Welt versöhnend war und auf ihn Alles sich zurückführe, was zu solcher *καταλλαγὴ* gehöre und den Dienst der Versöhnung wirke. Denn wie immer Menschliches bei Herstellung der Versöhnung und des Heilsstandes concurrire, jedenfalls ist das Subject oder der oberste Ursächer wodurch dieses auf Menschenweise und in menschlicher Vermittelung gewirkt wird nicht menschlicher, nicht creatürlicher, sondern göttlicher Art. Ist aber in Christo allein die Versöhnung enthalten um des göttlichen Factors willen welcher sie in ihm bewirkt hat, und giebt es daher gottgeeinigtes, gottinniges, wahrhaftes Leben nur in ihm, so kann, wie Dies ja auch durch die Zurückführung der *διακονία τῆς καταλλαγῆς* auf Gott angedeutet ist, wiederum kein Mensch und keine Creatur den Menschen dahin bringen, dass er dieser Versöhnung und dieses Lebens theilhaft werde, sondern wo es geschieht da erkennt der Gläubige eine göttliche Wirkung, einen göttlichen Zug, der ihn zu Christo gebracht und in die Gemeinschaft des Heils versetzt hat

(Joh. 6, 44, 65; Matth. 16, 17; Gal. 1, 16). Sei es also, dass sichs handelt um die Sühnung und Erlösung die uns in Christo widerfahren, so ist es Gott der sie für uns bereitet hat (Rom. 3, 24, 25); sei es dass wir im Kindesstande vor Gott uns wissen, so ist es Gottes Geist dem wir dies verdanken (Rom. 8, 14—16); sei es dass wir geschickt sind ein richtiges geistliches Urtheil über unsern Lebensstand zu fällen, so stammt diese Tüchtigkeit von Gott (2 Cor. 3, 5); sei es dass wir unsre Seligkeit schaffen mit Furcht und Zittern, so ist es Gott der in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt (Phil. 2, 12, 13); sei es dass wir die Zuversicht haben in Treue auszuharren bis ans Ende, so ist es die Treue Gottes worauf wir bauen, als der das in uns angefangene Werk vollenden werde (1 Cor. 1, 8, 9; Phil. 1, 6). Wir drücken dies Alles mit Schriftworten aus, was wir ebensogut unmittelbar aus dem Bewusstsein der gläubigen Gemeinde entnehmen könnten, damit so die Uebereinstimmung desselben mit dem urkundlichen Zeugniss hervortrete. Und schwerlich bedarf es eines ausführlichen Nachweises, dass in diesem Stücke das Heilsbewusstsein der alttestamentlichen Gemeinde wie es urkundlich vorliegt mit dem der neutestamentlichen, mag es im Uebrigen so oder so von diesem sich unterscheiden, übereinkommt. Wo irgend die Hoffnung des Heiles im A. T. von der Urzeit an bis dahin, wo das urkundliche Zeugniss der Gottesführungen Israels verstummt, an die Entwickelung des Menschengeschlechts, an den Weibessamen oder an Sems Geschlecht oder an der Patriarchen Nachkommen oder an Judas Stamm oder an Davids Spross sich anknüpft, da geschieht es insofern Gott dies zusagt und veranstaltet oder insofern Gott den Erwählten beruft oder zeugt und mit ihm ist: jenes „Ich, ich allein“ von dem Heilsfactor (Jes. 43, 25) ist darin nur das Correlat von dem „an dir allein“, worauf die Erkenntniss der menschlichen Sünde hinausläuft, wenn alle Mittelglieder worauf die Versündigung Bezug hat zurücktreten hinter dem Einen um dessen willen die Sünde allein Sünde ist (Ps. 51, 6). Man muss um das Gewicht solcher Exclusion alles Andern ausser Gott auf sich wirken zu lassen, den stricten Gegensatz im Auge behalten, welchen die Schrift

zwischen Gott und Creatur, unbeschadet der Immanenz Gottes in allem Lebendigen, behauptet; und auf der andern Seite, um die Beziehung zwischen dem Zielpunkt unsrer Erörterung und den genannten Thatsachen nicht aus dem Sinne zu verlieren, halten wir fest was oben umdeswillen vorangeschickt wurde, dass in all diesen zeitlich-räumlichen Manifestationen Gott es ist der in sich ewige, nicht erst werdende Gott, dem diese Wirkungen eignen.

3. Der Gott, welcher in solcher Weise der ausschliessliche Factor des Heilsstandes ist, trägt in der urkundlichen Schrift den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes, und dieser Triplicität der Bezeichnung entspricht jene Dreifachheit der Causalität, welche sich als persönlich unterschiedene und doch nothwendig wesenseine in dem Process der Vergewisserung dem christlichen Subject aufdrängte. Dass es gerade diese Namen sind mit denen das gläubige Bewusstsein den dreifachen göttlichen Factor des Heilsstandes benennt, erklärt sich allerdings nur daraus, dass der Strom der Geistesbewegung, welcher die Anfangsgemeinde mit jener der Folgezeit verbindet und kraft dessen allein der Einzelne des Heiles und Heilsbewusstseins theilhaft wird, historisch bedingt ist und darum bestimmte historische Data und Aussagen mit sich führt welche unlösbar mit der geistlichen Wirkung verknüpft sind. Mussten wir daher auch in dem System der christlichen Gewissheit darauf verzichten diese bestimmten historischen Namen aus der dem Heilsbewusstsein zu Grunde liegenden geistlichen Erfahrung zu entnehmen, so hängt doch einerseits in dem historischen Gewordensein des Heilsbewusstseins das Eine mit dem Andern auf das Engste zusammen, und andrerseits findet dies Bewusstsein in jenen ihm geschichtlich zugekommenen Namen Ebendasjenige ausgedrückt dessen es auf dem Wege geistlicher Erfahrung innegeworden ist und inne wird. Auch hier aber verhält es sich genau genommen nicht so, dass lediglich auf Grund der Schriftaussagen in welchen jene Namen sich finden die gläubige Gemeinde sich daran bei Bezeichnung des in sich unterschiedlichen göttlichen Heilsfactors hält, sondern wenn doch auf Christum als den Heilsmittler zunächst das christliche Heilsbewusstsein sich zurückbezieht, unbeschadet des Zusammen-

hanges in welchem die Aussagen des Erlösers mit der auf ihn hinweisenden Heilsgeschichte stehen, so sind es primitiver Weise die Aeusserungen des andern Adam welche als Dolmetschungen der in ihm principiell vollzogenen Erlösung zugleich mit seiner Erlöserkraft eingegangen sind in das von ihm stammende Geschlecht, nun in Form historischer urkundlicher Ueberlieferung von der Anfangsgemeinde den späteren Generationen vermittelt. Es ist damit nicht gesagt, dass jene unmittelbaren Kundgebungen des Erlösers für die Erkenntniss schon vollständig alles Dasjenige enthalten was die urkundlichen Zeugen auf Grund der erfahrenen Wirkung und ihrer dadurch bestimmten Geistesthätigkeit als Inhalt jener göttlichen Realitäten erkannten — die Realitäten selbst waren es die Christus mit solchen Namen bezeichnete, während der Erkenntnissprocess der Gemeinde seiner Natur nach nur ein allmählicher sein kann, und wir werden doch wohl auch auf das Gebiet der Erkenntniss erstrecken dürfen was Christus Joh. 14, 12 von den grösseren Werken sagt, die nach seinem Hingange und um desselben willen thun werde wer an ihn glaubt. Wenn demnach die christliche Theologie aus den heilsgeschichtlichen Urkunden die Bezeichnung jener göttlichen Factoren entnimmt und die Beschaffenheit derselben bestimmt, so erhebt sie sich doch dabei über das Niveau natürlich-historischer Untersuchung welche in ähnlichem Interesse die Schrift erforschen mag nicht etwa bloss dadurch, dass sie von dem Glauben an die Wahrheit und Untrüglichkeit der Heilsurkunde ausgeht, sondern wesentlich und vor Allem dadurch, dass mit jenen schriftmässigen Bezeichnungen das in der Gemeinde fortdauernde Bewusstsein des Heilsprocesses und seiner göttlichen Bedingungen, unbeschadet des menschlich endlichen Ausdrucks ja gerade auch wegen desselben, zusammenklingt. In diesem Sinne also gebrauchen wir in der Dogmatik mit vollem Recht von dem Gott, auf welchen als ansichseienden, ewigen Factor wir unsern Heilsstand zurückführen, die Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, ohne dass wir hier noch auf die innern persönlichen Unterschiede reflectiren deren Bestimmung späterer Untersuchung vorbehalten bleibt.

4. Dass das Princip des Werdens für die Menschheit Gottes der als Vater, Sohn und Geist geoffenbarte Gott sei, ist eine Aussage worin das christliche Bewusstsein auf verschiedenen Stufen und bei aller sonstigen Differenz der Erkenntniss übereinkommt. Zwar ist diese Bezeichnung des Princips sammt der entsprechenden Erkenntniss erst möglich gewesen seit der in Christo geschehenen vollendeten Offenbarung, und Niemand ist jetzt wohl noch der früher verbreiteten Meinung dass der trinitarische Gott schon im A. T. *explicite* geoffenbart sei. Aber so gewiss das Werden der Menschheit Gottes, auf welche alle Realitäten des Heiles abzielen, nicht erst in jedem Betracht begonnen hat oder bereitet ward mit der Offenbarung Jesu Christi, sondern irgendwie schon vom Beginn der natürlichen Menschheit an intendirt und ins Werk gesetzt worden ist, unterliegt es für das christliche Bewusstsein keinem Zweifel, dass ebenderselbe oberste Factor des Heils, dasselbe göttlich-persönliche Princip des Werdens welches in dem andern Adam zur vollen Erscheinung gekommen ist von Anfang an in wesentlicher Identität mit sich selbst diejenigen Wirkungen ausgeübt hat, vermöge deren die Menschheit Gottes in den verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung ins Dasein trat und bestand. Die Einheit der erlösten Menschheit, mit welcher der gläubige Christ sich zusammenschliesst, und die Einheit und Selbigkeit des Gottes, in dessen Gemeinschaft das Heil dieser Menschheit besteht, das Eine und das Andre sind so unmittelbar in dem gläubigen Bewusstsein als Realitäten enthalten, dass die Setzung eines andern Factors als des Einen dessen der Christ als Vaters, Sohnes und Geistes bei seiner Bekehrung innegeworden ist, an irgend einer Stelle wo die Menschheit Gottes realisirt wird, ihm unvollziehbar wäre. Und wiederum giebt es gar kein sichereres Ergebniss in der Untersuchung des Verhältnisses zwischen den neutestamentlichen und den alttestamentlichen Glaubensurkunden, als dass die ersteren ausnahmslos, auch die paulinischen und johanneischen, in denen die relative Differenz der vollendeten Heilsoffenbarung von der vorbereitenden am Stärksten betont wird, nicht den leisesten Zweifel darüber bestehen lassen dass es derselbe einige, wahre, lebendige Gott sei welcher von

der Urzeit an bis auf Christus das Heil den Menschen bereitet habe. Ebendaraus erklärt sich die schon oben gelegentlich erwähnte, durchweg im N. T., in den Evangelien gleichwie in den Episteln und in der Apokalypse, begegnende Erscheinung, dass der im A. T. sich offenbarende, sein heilbringendes Kommen bereitende Heilsgott mit der Person des schlüsslichen Heilsmittlers identificirt wird; unbeschadet der gleichzeitig vollzogenen Unterscheidung desselben von dem überweltlichen Gott, auf dessen Sendung das Kommen des Heilsmittlers sich zurückführt. Und zugleich kann wenigstens bei Denen für welche der specifische Unterschied zwischen göttlichem und menschlich-creatürlichem Wesen überhaupt noch feststeht darüber ein Zweifel nicht obwalten, dass wo immer im A. gleichwie im N. T. eine Heilswirkung von dem Geiste Gottes als oberstem Factor ausgesagt wird, vorbehalten die hier noch nicht in Betracht kommende Frage des persönlichen Unterschieds, eben von keinem andern Factor als von einem wesentlich göttlichen die Rede sei. Was nun gleichwohl bei diesen an sich durchschlagenden Thatsachen der Erkenntniss der wesentlich göttlichen und an sich seienden Realität des als Vater, Sohn und Geist bezeichneten Heilsfactors Eintrag thun kann, Das ist die Wahrnehmung, dass die messianische Hoffnung des A. T. doch zugleich auf eine menschliche Person gerichtet ist die als solche von dem Heilsgott sich unterscheidet, auch wo sie mit göttlichen Attributen, mit göttlicher Herrlichkeit umkleidet erscheint, und deren Hineinfallen in die Sphäre reiner Göttlichkeit ebendeshalb dem gläubigen Bewusstsein sich nicht sofort erschliesst. Indessen wird man, um diesen Anstoss in seinem Grunde zu beseitigen, vorerst im Sinne behalten müssen was oben über das Eintreten der Wirksamkeit des Heilsgottes in die zeitliche Entwickelung vorausgeschickt wurde, dass nämlich diese zeitlich allmähliche Wirksamkeit des göttlichen Factors sein göttliches, ewiges Ansichsein nicht ausschliesst — eine Aussage, welche später, bei Darlegung des Verhältnisses zwischen dem absoluten Gott und der von ihm geschaffenen Welt, näher zu begründen sein wird. Auf die Herstellung einer Menschheit Gottes ist die Intention des Heilsgottes gerichtet, wie sie in der Person des

Gottmenschen einerseits ihren Zielpunkt und andrerseits ihren Ausgangspunkt hat. Eben dieser Zielpunkt ist ein geschichtlich zu erreichender, historisch in dem andern Adam realisirter, und während auf der einen Seite alles Heil auf den gegenwärtigen, fort und fort sich offenbarenden Gott zurückgeführt wird, so wird doch andrerseits das völlige Heil erst in jener vollendeten Offenbarung erkannt, auf welche die convergirenden Linien des für sein Volk seienden Gottes und des für seinen Gott seienden Volkes hinweisen. Oder vielmehr: der in der jeweiligen Gegenwart heilwirkende Gott ist dieser nur insofern und weil auf allen Punkten die Intention seiner Wirksamkeit auf jenes Ziel hingerichtet ist, so dass damit die in dem vorigen Ausdruck vorhandene Duplicität zur Einheit sich aufhebt. Wenn nun innerhalb der geschichtlichen Verwirklichung jenes Ziels zweifellos auf der einen Seite eine allmähliche Contraction Statt findet, von dem Weibessamen in seiner schlechthinigen Universalität bis zu dem einzelnen Davidsspross in welchem die Gemeinschaft des Heilsgottes mit dem Menschen sich vollendet, und auf der andern Seite sofort mit dem Vollzug dieser Contraction die entsprechende Expansion zur schlechthinigen Universalität hin, wodurch denn zugleich sich bewährt dass die Partikularisation nur in diesem Sinne und mit dieser Zielsetzung gemeint war, so ist demnach der Heilsgott, auf welchen in seiner successiven Offenbarung der alttestamentliche Glaube gerichtet ist, eben dieser Eine in dem als ihrem A u s g a n g s p u n k t e alle jene Wirkungen befasst sind, und dieser Eine ist es um der z i e l s e t z l i c h e n Offenbarung willen in dem Gottmenschen worauf alle allmähliche geschichtliche Offenbarung hinstrebte. Da aber alle zeitliche Wirkung Gottes indem göttliche zugleich überzeitliche, ansichseiende ist, so gilt Dieses auch von der göttlichen Heilswirkung durch den ihr geeinten menschlichen Factor, unbeschadet ihres zeitweiligen Auseinanderliegens, welches gleichmässig auch in dem Bewusstsein der alttestamentlichen Gläubigen sich abspiegelt; und was auf dem Höhepunkte der Offenbarung in Christo zur Erscheinung kommt, Das ist als real und in Gott ewig zu setzen auch in Anbetracht der auf jenen Höhepunkt allmählich hinstrebenden Heilsgeschichte.

5. Die Schwierigkeit auf diesem ersten Punkte, wo es sich um die wahre und schlechthinige Göttlichkeit des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes handelt, liegt also nicht darin, dass irgendwann und irgendwo der oberste Factor des Heils von dem Gläubigen als ausserhalb des göttlichen Wesens stehend erkannt worden wäre, sondern sie erwächst, wie Das ja geschichtlich in den trinitarischen Controversen sich zeigt, immer wieder daraus, dass dieser Factor nicht gleichmässig als persönlich sich dirimirender erkannt wird, nämlich als ein solcher dessen persönliche Diremtion in der Heilswirkung zugleich die persönliche Unterschiedenheit in Gottes Ansichsein involvire. Wir haben erkannt, weshalb im A. T. die menschlich historische Person des zukünftigen Heilsmittlers eben als geschichtlich zu realisirende für den Glauben erst allmählich mit göttlichen Prädicaten bekleidet und in das göttliche Wesen hineingenommen erscheint, und bei der heilsökonomischen Stellung, welche der Geist als der von Christo nehmende und ihn verklärende einnimmt, ist es nicht minder verständlich, warum umgekehrt hier im A. T. die persönliche Diremtion noch verhüllt bleibt, wogegen die Zugehörigkeit des Geistes zu dem göttlichen Wesen keinem Zweifel unterliegt: ganz unverständlich aber und in Anbetracht der christlichen Erfahrung unmöglich ist es, wenn man, wie gleichwohl nicht selten geschehen, den Heilsgott als Vater, Sohn und Geist sich dirimirend anerkennt und nun doch etwa den Sohn als ausserhalb des schlechthin göttlichen Wesens stehend, nach Seiten seiner Göttlichkeit den Vater nicht erreichend, insofern ihm subordinirt ansehen will. Diese Auffassung der Subordinatianer, von der arianischen Einordnung des Sohnes unter die Creaturen zu geschweigen, stammt schlechthin nicht aus der Erfahrung des Glaubens, sondern aus einer äusserlichen Reflexion, wornach man, immerhin scheinbar an Schriftaussagen angeschlossen, einen constitutiven Begriff des Gottseins, etwa den der Aseität, zu Grunde legt und demzufolge nur dem Vater das volle und wahre Gottsein zuschreibt. Aber so verfährt eben der Glaube nicht, sondern wessen er als Heilsfactors inne wird, des Vaters und des Sohnes und des Geistes, Das muss er zugleich und in Einem als schlechthin göttlich setzen

weil es sonst eben nicht Heilsfactor wäre, und eine erst hinterher auftauchende Frage der Erkenntniss, deren Beantwortung jedoch niemals jene frühere Thatsache umstossen kann, ist es, wie sich nun die Bedingtheit des Sohnes und des Geistes vom Vater dazu verhalte. Wenn die Glaubenserfahrung die Wirksamkeit des göttlichen Factors durch Menschliches, Creatürliches irgendwie vermittelt erkennt, so wird damit die grundlegliche Thatsache von der schlechthinigen Göttlichkeit des Heilsfactors in keiner Weise alterirt sondern es unterscheidet sich damit zugleich dieses Göttliche von dem Creatürlichen und nur Dieses ist dabei einbedungen, dass Letzteres von einer solchen Beschaffenheit sei welche das Hindurchwirken des göttlichen Factors nicht ausschliesse. Nichts wäre dem Glauben wie wir ihn hier meinen widersprechender, als die Setzung eines Untergöttlichen oder Uebercreatürlichen, eine Mischung von Wesenheiten in deren klarer Unterscheidung eben der Glaube besteht, mag immerhin das Menschliche als für Gott seiend, ja als göttlichen Geschlechtes von ihm erkannt werden. Daher denn auch Schleiermacher, wie sehr er im Uebrigen von der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie abweicht, doch mit Recht darauf hält, dass Dasjenige wodurch Christus für uns erlösend wirkte ein wirkliches Sein Gottes in ihm war, und dass der Geist nicht etwa zwar etwas Uebernatürliches ist aber doch nicht unmittelbar göttlich, ein höheres zwar aber doch erschaffenes und mit dem Menschen auf verborgene Weise sich in Beziehung setzendes Wesen. Dies sagt er hat die christliche Kirche mit Recht auf dieselbe Weise und in demselben Sinne verworfen wie alle arianisirenden Vorstellungen von Christo. Wenn also Dieses in alle Wege feststeht, so kann sichs für die dem Glauben gemässe theologische Erkenntniss weiterhin nur darum handeln, der Triplicität des göttlichen Heilsfactors einen solchen Ausdruck zu geben, dass diese selbst in ihrer durch den Glauben verbürgten Realität zu ihrem Rechte kommt, ohne doch die Grundlage von der alles Weitere ausgeht, die schlechthinige Göttlichkeit jenes Heilsfactors aufzugeben.

6. Damit sind wir denn alsbald zu dem andern Stück gelangt dessen Untersuchung hier in Frage kommt, zu diesem näm-

lich, dass der Heilsfactor, den wir gemäss dem Glauben als Vater, Sohn und Geist bezeichnen, in einer persönlichen Diremtion und Relation zu sich selbst und in sich selbst steht, welche der Dreifachheit seiner Wirkung und der darauf begründeten christlichen Heilserfahrung entspricht. Denn während wir hier im Allgemeinen voraussetzen was in dem System der christlichen Gewissheit über den Weg, auf welchem der Christ der Realität des dreieinigen Gottes inne und gewiss wird, gelehrt worden ist, richtet sich unser Absehen an diesem Orte auf das Wesen Gottes an sich, welches jener seiner Kundgebung in dem christlichen Bewusstsein entsprechend sich verhält, weil es eben als dieses sich offenbart was es an sich ist. Wir wissen unsrerseits recht wohl davon, dass all unsre Erkenntniss Gottes sowohl wie der Welt eine Erkenntniss des für uns Seienden, insofern nicht des an sich Seienden ist, und von der auf christliche Erfahrung begründeten Erkenntniss gilt Das nicht minder wie von jeder andern. Wenn man aber neuerdings (Lipsius) daraus einen nothwendigen Verzicht auf objective Erkenntniss abgeleitet und vor Uebersetzung der religiösen Aussage in eine metaphysische gewarnt hat, so müssen wir Dem jedenfalls insofern entgegentreten als damit irgendwelche Scheidewand zwischen objectiver und subjectiver Wahrheit aufgerichtet werden soll. Man darf sich hiefür keineswegs auf das Urtheil unsrer älteren Theologie berufen, wornach die Dreieinigkeit Gottes ein über alles menschliche Verständniss hinausliegendes, undurchdringliches Mysterium sei; denn damit soll doch mit Nichten gesagt sein, dass der objective Wesensbestand Gottes ein andrer sei als wie ihn der Glaube an den Dreieinigen rücksichtlich der Unterschiedenheit der Personen und der Einheit des Wesens erfasse; und wenn der Dreieinige der für uns seiende Heilsgott ist, den wir als solchen erkennen, so hiesse es den Nerv des Glaubens durchschneiden, wollte man dies Fürunssein dem Ansichsein Gottes entgegenstellen. Lassen wir durch die Schwierigkeit der Erkenntniss des Mysteriums uns den Blick nicht trüben für die sehr einfache, unmittelbar praktische Glaubenserfahrung und Glaubensaussage, wodurch es gleichwie von Anfang an und geschichtlich, so auch in der Gegenwart fort

und fort zur Setzung mehrfacher Personalität in Gott kommt. Diese Glaubensaussage knüpft an die Person Christi an, wie sie den geschichtlichen und allewege dauernden Grund des Heils bildet, im Zusammenhalt mit jener Gotteserkenntniss welche dem christlichen Bewusstsein unveräusserlich ist. Ob Christus da oder dort in den neutestamentlichen Heilsurkunden Sohn Gottes oder Gott sich nennt oder von den Jüngern genannt wird, darauf kommt es zunächst nicht an, zumal die Bedeutung dieser Aussagen noch der exegetischen Untersuchung bedarf; sondern Das ist vor Allem die zweifellose Thatsache an welche der Glaube sich hält, dass unser Heil in einer Weise durch Christum begründet ist welche ihn als persönlich göttlichen Factor desselben charakterisirt. Zu sich heisst Christus die Mühseligen und Beladenen kommen, damit er sie erquicke (Mtth. 11, 28) — Das ist eine so einzigartige Stellung welche er für sich in Anspruch nimmt, dass ihres Gleichen nirgend sich findet, wo irgend eine menschliche Person der Offenbarung des lebendigen Gottes in welchem allein das Heil ist dient. Alle irdischen Bande, auch das mit Vater und Mutter, mit Denen welche den nächsten und obersten Anspruch auf unsre Liebe haben, sollen zurückgestellt und müssen im Collisionsfalle gelöst werden um des Bandes willen das uns mit Jesu verbindet (Mtth. 10, 37; Luc. 14, 26). Das Bekenntniss zu ihm als dem Christ, dem Sohn des lebendigen Gottes, bedingt die Seligpreisung des Bekennenden und die denkbar grössten Verheissungen (Mtth 16, 16 ff). Und gleichwie nach dem Worte Christi die Seligkeit der Menschen davon abhängig ist dass sie zu ihm kommen und ihn bekennen, so ists gemäss seiner Selbstaussage wiederum Christus, welcher als Richter endgiltig und zwar gemäss dem Verhältnisse zu ihm die Geschicke der Menschen entscheidet (Mtth. 7, 22, 23; Mtth. 10, 32, 33; Mtth. 25, 31 ff.). Auf Grund seiner Gegenwart bei den auf seinen Namen hin Versammelten verheisst ihnen Christus die Erhörung ihres Gebetes (Mtth. 18, 19, 20); und diese Gegenwart erstreckt sich auf Alle die zu seiner Gemeinde gehören, und erstreckt sich hinaus auf alle Tage bis zur Weltvollendung — eine Gegenwart, welche sich zugleich durch schlechthinige Gewaltfülle des Gegenwärtigen charakteri-

sirt (Mtth. 28, 18—20). Eben dieses Subject aber, welches in solcher Weise Heilsfactor für den Gläubigen ist, und zwar so dass diese seine Selbstaussage zusammenklingt mit der sich allewege fortsetzenden und erneuernden Erfahrung der Gläubigen, weiss sich in persönlichem und zwar schlechthin eigenartigem (Mtth. 11, 27) Wechselverhältniss zum Vater stehend, als Ich zu Ich, wenn schon vom Vater bedingt, gleichwie auch in dem Bewusstsein des Gläubigen dieser persönliche Heilsfactor des Sohnes keineswegs schlechthin coincidirt mit jenem des Vaters, zu welchem er in Beziehung setzt. Das sind so einfache Katechismuswahrheiten, nicht etwa nur in dem Sinne, dass sie der Gemeinde als angelernte Stücke der urkundlichen Ueberlieferung präsent sind, sondern als wesentliche Momente ihres innersten geistlichen Lebensbestandes, ihrer jeweiligen Glaubenserfahrung, dass es in der That nicht der Hinzunahme weder des Paulinischen noch des Johanneischen „Lehrtypus" bedarf, um zu verstehen daſs die Gemeinde gar nicht anders konnte als zu denjenigen Lehraufstellungen zu gelangen, wie sie zunächst über das Verhältniss des Sohnes zum Vater geschichtlich vorliegen. Zwar nämlich handelt es sich hierbei vorerst gar nicht um ein immanentes, ausserhalb des Gebietes der Heilswirkung bestehendes Verhältniss des Sohnes zum Vater, wie denn umdeswillen auch in der kirchlichen Entwickelung die Trinität zunächst mit der Offenbarung in Beziehung gesetzt ward; aber in demselben Masse, in welchem der von dem Vater persönlich sich unterscheidende Heilsfactor des in Christo geoffenbarten Sohnes als wahrhaft göttlich erkannt ward, musste auch das persönliche Verhältniss desselben zum Vater als nicht erst zeitlich gewordenes, vielmehr als ewiges, an sich seiendes gefasst werden.

7. Der geschichtliche Heilsmittler also, in welchem als göttlichem Factor das Heilsbewusstsein sich begründet und befriedigt weiss, setzt sich als dieser in Beziehung zu einem andern, jenseitigen, den er als Vater von sich dem Sohne unterscheidet, gleichwie er das Heilsbewusstsein, welches er mit seiner Person begründet, eben dadurch zu demselben transscendenten Gott, dem Vater, in Beziehung, mit ihm in Verbindung bringt. In dieser ge-

schichtlichen Thatsache, die doch zugleich eine währende Thatsache des Heilsbewusstseins ist, werden wir das eigenthümliche Verhältniss beschlossen finden, in welchem der geschichtliche Heilsmittler als Sohn oder Wort oder Ebenbild oder Abglanz zu dem Vater steht, so zwar dass dieses Verhältniss weil ein geschichtliches darum zugleich ein ewiges ist. Das Eine, dass das gläubige Bewusstsein als in dem geschichtlichen Heilsmittler beruhendes und befriedigtes eben auf Grund dieser geschichtlichen Wirkung in Relation sich gestellt weiss zu einem jenseitigen göttlichen Factor, zu welchem es ohne ihn keinen Zugang haben würde, durch ihn aber als zu dem Vater Zugang erhalten hat und besitzt, und das Andere, dass dieser geschichtliche Heilsmittler, unbeschadet seines göttlichen Charakters, sich bezeugt als bedingt und gesendet von dem Vater damit wir jenen Zugang zu ihm erhielten, schliesst sich mit der Wirkung zusammen, dass die christliche Erkenntniss einen persönlichen Unterschied zwischen dem Sohn und dem Vater zu setzen genöthigt ist, der zugleich mit der unverkürzten Gottheitlichkeit die Bedingtheit des Sohnes vom Vater involvirt. Eben dadurch werden nun jene Bezeichnungen des geschichtlichen Heilsmittlers, die wir als Ausdruck des darauf sich beziehenden urkundlichen Heilsbewusstseins in den Paulinischen und Johanneischen Schriften vorfinden, als des specifisch eingeborenen Sohnes Gottes, als des Wortes, als des Ebenbildes und Abglanzes Gottes, in ihrer nothwendigen und unlösbaren Verbundenheit mit der Thatsache des Heils erkannt: sie erscheinen nicht als „zufällige Geschichtswahrheiten", beziehungslose Mittheilungen der göttlichen Offenbarung die unbeschadet unsres Heilsbewusstseins etwa auch anders geartet sein könnten, sondern als auf gleicher Linie der Realität mit diesem stehend; sie bezeichnen weitere und nothwendige Momente derjenigen Stellung des Heilsmittlers zu uns welcher wir auf Grund der synoptischen Aussagen im Zusammenhalt mit dem einfältigen Christusglauben oben Ausdruck gegeben haben. Es ist ein unsäglich flaches, dogmatisch nicht minder wie historisch verwerfliches Verfahren, wenn man die complexen Aussagen der urkundlichen Schrift, insbesondere der synoptischen

Evangelien, dazu missbraucht, der weiteren Auseinanderfaltung des damit bezeichneten Thatbestandes zu wehren und auf diese Weise den Reichthum der göttlichen Offenbarung zu verkürzen. Man kann solche Entfaltung und Näherbestimmung des unmittelbar historischen Eindrucks von der Person Christi wohl nirgend deutlicher erkennen als in dem vierten Evangelium, wo die Bezeichnung Christi als des Logos nicht minder wie auf die lehrende Selbstbezeugung des Heilsmittlers in seinem Verhältniss zum Vater zurückzuführen sein wird auf die Selbstversenkung des Evangelisten in diese geschichtliche Person, durch welche ihm der jenseitige Hintergrund derselben in ihrer Beziehung zu dem Vater sich erschloss. Nicht als beabsichtigte dort in dem „Prolog" der Evangelist das ewige Wesen Dessen, welchen als im Fleische wandelnd voller Gnade und Wahrheit er geschaut, vornweg im metaphysischen Interesse zur Aussage zu bringen, geschweige denn dass er seinen persönlichen Glauben oder den seiner Leser auf diesen vorangestellten metaphysischen Begriff zu gründen gedächte: sondern was derselbe von A n f a n g an der W e l t, die durch ihn ihren Anfang genommen und in welche er dann sonderlicher Weise durch seine Fleischwerdung eintreten sollte, gewesen und zwar umdeswillen gewesen weil er in der H e i l s g e g e n w a r t als diesen schlechthinigen Heilsmittler sich erwiesen will Johannes aussprechen; aber allerdings, da doch schlechthin g ö t t l i c h e Gnadenkräfte von der Person des Heilsmittlers ausgegangen, G o t t e s Gnadengegenwart durch ihn hervorgetreten, konnte er Dieses gar nicht, ohne mit Einem sein e w i g e s g ö t t l i c h e s Wesen zu bezeugen, und zwar in seiner Relation zu dem Vater, von welchem er laut seiner Aussage kam und mit welchem er die Gläubigen gemäss ihrer Erfahrung in Gemeinschaft setzte. Umdeswillen charakterisirt Johannes Den welcher im Anfang war — selbstverständlich im Anfang des g e s c h a f f e n e n Wesens, ausser welchem es ja keinen Anfang giebt — sofort als in Beziehung zu G o t t, in Gemeinschaft mit G o t t und als G o t t seienden, damit man daraus entnehme was dieser am A n f a n g und von A n f a n g an Seiende der W e l t mit deren Gewordensein und Sein er auf der ganzen Linie ihres Daseins in Beziehung gestan-

den gewesen und sei, nämlich wahrhaft göttliches, ihr immanentes Leben und Licht; und wenn er dann (V. 14) in umgekehrter Folge die Herrlichkeit des Fleischgewordenen und im Fleische Wandelnden als Dessen der Eingeborener vom Vater war-bezeugt, wenn er zuletzt (V. 18) den ungeschauten und unschaubaren Gott von dem eingebornen, in dem Busen des Vaters seienden, Sohne bekundet sein lässt, so haben wir in allem Diesem die gleiche Trilogie wie in dem ersten Verse des Prologes: ein Sein dieses Logos für uns, in welchem sich das bei-Gott und darum von-Gott-her-sein und das wahrhafte Gott-sein desselben zu erkennen giebt. Während es gar keinem Zweifel unterliegen kann, dass die Prädikate ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Apoc. 19, 13), ὁ λόγος τῆς ζωῆς (1 Joh. 1, 1) und ὁ λόγος schlechthin dem geschichtlich erschienenen Heilsmittler zunächst gegeben worden sind in Beziehung und im Unterschied zu jenen Offenbarungsträgern, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο Joh. 10, 35, durch welche Gott „zu vielen einzelnen Malen und auf vielfach verschiedene Weise" geredet hat zu den Vätern (Hebr. 1, 1); ihm gegeben welcher als ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὴν κόλπον τοῦ πατρός, das bei dem Vater von ihm allein Geschaute geredet und kundgemacht hat (Joh. 1, 18), ihm welcher als der allein ἐπάνω πάντων Seiende und darum wie kein Anderer ἄνωθεν Kommende und vom Vater Gesandte darum nicht Worte, sondern die Worte Gottes, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ (Joh. 3, 34) redet, ihm welcher deshalb das Licht der Welt und, weil die Wahrheit und das Leben, auch der Weg, nämlich zum Vater, ist — so dass alle diese Bezeichnungen zunächst nicht das jenseitige, sondern das von Jenseits nach Diesseits hereinleuchtende Wesen des Heilsmittlers ausdrücken: so steht es doch ebenso fest, dass hierin durchweg weil göttliche darum ewige, an sich seiende Wesenheit des von dem Vater persönlich sich unterscheidenden Heilandes zu Tage tritt; insofern er Dieses was er für uns ist nicht sein würde, wäre er es nicht an sich, in seinem ewigen Verhältniss zum Vater. Es ist daher genau das Gegentheil der Wahrheit, wenn neuerdings Ritschl gesagt hat (Rechtf. u. Versöhng. III, 357, 1. Aufl.; in der 2. ist die frühere Aussage verwaschen, aber nicht zurückgenom-

men, vgl. 2. Aufl. III, 436), dass Christus unter dem Attribute der Präexistenz, unter welchem er auf Grund jenes Sachverhältnisses bezeugt wird, uns nicht offenbar, sondern verhüllt, und dass damit kein Ausdruck für den religiösen Werth Christi gegeben sei, weil derselbe sich in einer Möglichkeit der Nachbildung durch uns bewähren müsste, die Präexistenz Christi aber nur den unüberwindbaren Abstand desselben von uns darstelle. Eben jene Präexistenz, welche ihm als von Gott Gekommenem und Gesandtem (Joh. 8, 42; 10, 36) eignet, welche sein persönliches Sein jenseits Abraham (Joh. 8, 58), jenseits der Weltexistenz (17, 5), mithin in das schlechthin ewige Leben Gottes hinaussetzt, ist das nothwendige Correlat der auf uns von diesem Heilsmittler ausgehenden Wirkung, näher, dieser in solch geschichtlich religiösem Verhältniss zu uns stehenden Person. Und in ähnlicher Weise verhält es sich mit den andern Prädikaten, welche hinausgehend über die Bezeugung Christi in den synoptischen Evangelien bei Johannes ihm beigelegt werden, wie mit dem dass dem Sohne gleiche Ehre zustehe wie dem Vater (Joh. 5, 23), oder dass er, und zwar zunächst hinsichtlich seiner Machtbethätigung, Eins sei mit dem Vater (Joh. 10, 30), oder dass in ihm, unbe schadet der Duplicität des Ich (Joh. 14, 10), der Vater sich schauen lasse (Joh. 14, 9). Gerade dies Letztere, worin sich nur in andrer Weise der Gedanke des Prologs (1, 18) wiederholt und aufs Neue das Motiv zu dem Prädikate des Logos sich kundgiebt, zeigt uns die Zusammenstimmung mit den Paulinischen Ausdrücken *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (2 Cor. 4, 4), nämlich *τοῦ ἀοράτου* (Col. 1, 16), sowie jene des Hebräerbriefs *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (1, 3), Ausdrücken, welche im Zusammenhalt mit Stellen wie Phil. 2, 6 ff. jedenfalls auf das an sich seiende Wesen des Heilsmittlers bezogen sein wollen, auch wenn, und gerade dann wenn sie ihrem exegetischen Zusammenhange nach zunächst dem Erhöheten gelten sollten. Thatsächlich aber verhält es sich vielmehr so, dass hier von Christo diese Prädikate an sich ausgesagt werden, weil sich der Heilsmittler als so gearteten für den Glauben, in seiner Beziehung auf uns, erwiesen hat und erweist, und weil diese Selbsterwei-

sung als göttliche nicht wäre was sie uns gegenüber ist, kämen nicht dieselben Prädikate dem Sohne Gottes zu an sich in seinem Verhältniss zum Vater.

8. Das unlösbare Verschlungensein der historischen Bezeugung des Heilsmittlers und seines an sich seienden göttlichen Wesens ist geeignet, uns über die Bedeutung der Gottessohnschaft Aufschluss zu geben, welche in eminentem Sinne Christo beigelegt wird, und dem Irrthum zu wehren, als ob wegen der historischen Entwickelung jenes Prädikates die Anwendbarkeit desselben im transscendenten Sinne ihm entfiele. Ganz in derselben Weise, wie bei der Convergenz der für Gott bestimmten Menschheit und des für die Menschheit sich bestimmenden Heilsgottes göttliche Prädikate mit den menschlichen Trägern des sich realisirenden Heilsgedankens sich verbinden, bis dahin wo in der Person Christi diese Verbindung eine völlige, widerspruchslose Realität ist, und um seinetwillen, so hebt sich auch das Prädikat der Gottessohnschaft auf der breiten Basis des heilsmittlerischen Volkes durch die einzelnen Glieder in denen Israels heilsmittlerischer Beruf sich concentrirt bis dahin empor, wo wir den Gottessohn als Denjenigen erkennen in welchem Gottes Wesen schlechthin sich selbst wiederspiegelt und abbildet, als in einem Menschensohn der in Ewigkeit gewesen was er in der Zeit und für uns geworden. Wenn in jenem Missionspsalm (87) der Sänger mit erleuchtetem Auge sich versenkend in die auf heiligen Bergen gegründete Gottesstadt neue Volksgeburten daselbst hervortreten sieht — Jahve wird zählen indem er aufschreibt die Völker: Der da ist geboren daselbst — so ist hiermit eine Geburt gesetzt, welche in abgeleiteter Weise sich zurückführt auf Den, der zuerst Israel zu seinem erstgeborenen Sohne erkoren und durch seine Verbindung mit ihm es befähigt hat diese andern Kinder als zugleich die seinen aus sich herauszuzeugen. Ihnen gegenüber und in weiterem Sinne gegenüber allen andern Völkern, die doch was sie sind, Adam gleich als Gottes Sohne (Luc. 3, 38), nur sind durch Selbsmittheilung Gottes, ist Israel Gottes erstgeborener Sohn, kraft einer Selbstmittheilung und Aneignung, welche der Verwirklichung der Menschheit Gottes entspricht und principiell

in dem Gottmenschen sich begründet. Was sachlich angesehen das Princip des Werdens einer Menschheit Gottes ist, der Realgrund weshalb Israel in sonderlicher Weise zum Sohne Gottes erkoren ward, Das stellt sich historisch betrachtet als Ziel der zeitlichen Entwickelung dar, indem innerhalb des Volkes das Absehen auf Einen sich richtete welcher Sohn Gottes κατεξοχὴν wäre, diese Sohnschaft zunächst wieder generell, dann aber endgiltig und individuell verwirklichend. Es ist ebenso richtig zu sagen, dass um der Beziehung und Hoffnung auf diesen Einen willen, der es in höchster Potenz sein wird, Israel als Volk in der ersten Potenz es ist, wie umgekehrt, dass in dieser ersten Potenz die weitere Entfaltung zur höchsten Potenz angelegt war, und darum die subjective Hoffnung nicht bloss, sondern auch die objective Ausgestaltung des anfänglich Gesetzten auf jenen Zielpunkt hinstrebte. Ist nun das Wesen der Herstellung der Gottessohnschaft in jenem historischen Verlaufe angesehen dieses, dass durch Wirkung und Selbstmittheilung Gottes eine Menschengemeinschaft und ein Mensch Art und Natur Gottes überkomme, und zwar solche wodurch der Heilszweck Gottes sich erfüllt, so begreift sich einmal, dass hier jenes Zeugen, wodurch die Herstellung des am Ende der Entwickelung stehenden, die alttestamentliche Hoffnung in sich concentrirenden Sohnes Gottes bedingt ist (Ps. 2, 7), als historischer, in einen Zeitpunkt (הַיּוֹם) fallender Act gedacht sein will, und sodann, dass wo immer im N. T. (Act. 13, 33; Hebr. 1, 5; 5, 5) auf jenes Wort Bezug genommen wird, die Erfüllung desselben in Jesu Auferweckung, in der hiermit geschehenen Einsetzung Jesu als Sohnes Gottes (vgl. Rom. 1, 3), in der dem Vollzug seines heilsmittlerischen Gehorsams entsprechenden Vollendung des Heilsmittlers gegeben erscheint. Aber Dieses schliesst nun wiederum nicht aus, dass Jesus das Prädikat Sohn Gottes führt schon auf Grund seiner einzigartigen Hineinversetzung und Hereinzeugung in dies irdische Dasein, als Der welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt (Joh. 10, 36) und welcher weil in Kraft des heiligen Geistes geboren Gottes Sohn genannt werden soll (Luc. 1, 35). Denn dieser erste historische Act der Sohnsetzung vollendet sich dann in jenem zweiten,

der ebenfalls historischer Art ist, gemäss Dem, dass Jesus der geschichtlich bestellte Heilsmittler war vom Beginn seines irdischen Daseins an und doch es erst wurde durch die geschichtliche Leistung seines erlösenden Gehorsams. Endlich aber ist durch die zwiefache historische Fassung und Begründung des Jesu beigelegten Prädikates mit Nichten ausgeschlossen, dass dasselbe auch und zuletzt ihm gegeben werde als Dem, der in seiner Existenz vor seiner Menschwerdung und Erhöhung in einzigartigem Verhältniss als Sohn zum Vater gestanden, und was er von Jenseits der Welt her gewesen nun auch geblieben bei seinem Eintritt in das menschliche Dasein. Das Räthsel, wie es möglich sei, dass ein Spross aus Weibessamen, ein Mensch in der heilsgeschichtlichen Besonderung wie ihr die Hoffnung Israels Zeugniss giebt, trotz seiner specifischen Unterschiedenheit von dem Heilsgott gleichwohl ausgestattet erscheinen könne mit göttlichen Prädikaten, hineinversetzt in die Gleiche göttlicher Majestät, löst sich auf dem Höhepunkte der Heilsgeschichte eben dadurch, dass der Sohn Gottes was er in seinem Verhältniss zum Vater zu sein historisch sich darstellte nicht erst historisch ward: statt des Ausdrucks, dass das Eine das Andre nicht ausschliesse, dürfen wir nun diesen wählen, dass die Wahrheit des Ersteren durch die Wahrheit des Letzteren bedingt sei. Man versperrt sich vonvornherein den Weg zum Verständniss des Prädikats, wenn man mit der Voraussetzung an dasselbe herangeht Christus müsse überall in gleichem Sinne Gottes Sohn genannt werden; man zerstört den eigenthümlichen Fortschritt der Offenbarung, der ja nicht bloss an dieser Stelle so zu Tage tritt, wenn man widereinandersetzt was geschichtlich auseinandergeworden, und den Wipfel des Baumes abschneidet oder verkürzt damit er über diesen in seiner mittleren Breite nicht hinausrage. Nun können wir jenen Schriftstellen ihr volles Recht geben, deren Aussage es nicht gestattet die Gottessohnschaft auf irgend welche historische Selbstmittheilung Gottes zu beschränken, wie schon in den synoptischen Berichten bei der Frage Jesu, wie Davids Sohn dessen Herr sein könne Matth. 22, 42; oder bei der Erzählung von dem Herrn des Weinbergs, der zuletzt seinen geliebten Sohn sandte Luc. 20, 13

— die Sendung erhält dadurch ihre Bedeutung, dass kein Geringerer als der geliebte Sohn es war, welchen der Herr sandte, nicht aber Einer, der zum Sohne Gottes ward dadurch dass er ihn sandte; oder bei dem ausschliesslichen Verhältniss, in welches der Sohn hinsichtlich der wechselseitigen Erkenntniss zu dem Vater sich gestellt weiss Mtth. 11, 27. Während aber zweifellos auch bei Johannes Jesus als Sohn Gottes bezeichnet wird in dem ersteren historisch-messianischen Sinne — denn Stellen wie Joh. 1, 50 oder 11, 27 stehen doch wesentlich auf gleicher Linie mit Mtth. 16, 16 — und auch Paulus Den welcher Sohn Gottes war, geworden aus Davids Samen nach dem Fleisch, als Sohn Gottes eingesetzt sein lässt auf Grund der Todtenauferstehung Rom. 1, 3, 4, so kommt es hier andrerseits mit völliger Sicherheit an den Tag, dass Jesus in dem Verhältniss der Gottessohnschaft gestanden und stehe abgesehen von seiner Menschwerdung und Erlösung, und dass die heilsgeschichtliche der Erscheinung des Sohnes Gottes geltende Tendenz eben darum in ihm sich erfüllt hat weil er es nicht erst geworden. Denn des Logos Herrlichkeit sahen wir, schreibt Joh. 1, 14, als Eingebornen vom Vater, so dass der Nerv des Gedankens zerstört würde, wäre was sie an dem Eingeborenen schauten etwas erst auf Grund seiner Menschwerdung ihm Eignendes gewesen. Und eben der eingeborene Sohn, der als solcher in dem Busen des Vaters ist (nicht war, noch auch ist als hingegangener), hat das sonst Unschaubare Gottes uns geoffenbart Joh. 1, 18. Nicht minder erweist sich die Liebe Gottes gegen die verlorene Welt gerade darin, dass er Den welcher sein eingeborner Sohn war dahingab, nicht aber einen der durch Sendung in die Welt es erst wurde Joh. 3, 16. Auch hinsichtlich der Aussagen des Paulus dürfte sich schlüsslich doch Uebereinstimmung darüber herausstellen, dass wenn er von einer Sendung des Sohnes Gottes redet (Rom. 8, 3) behufs des zu vollbringenden Erlösungswerkes, das Sein dieses Gottessohnes bei der Sendung vorausgesetzt wird; darum auch Gal. 4, 4 die Höhe des Prädikates *υἱὸς τοῦ θεοῦ* sich in Gegensatz stellt zu Dem was er geworden *γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον,* und zwar unbeschadet Dessen, dass der Apostel allerdings die

Relation zwischen υἱὸς und κληρονόμος im Auge behält. Ein Ergebniss, welches durch Vergleichung von 2 Cor. 8, 9 und Phil. 2, 5 ff. lediglich bestätigt wird. Vollends unthunlich ist es, in der Stelle Col. 1, 15 Dem in welchem das All geschaffen ward und der ebendarum dem All als Nichtgeschaffener vorangeht als solchem das Geborensein, welches in πρωτότοκος jedenfalls gelegen ist, abzusprechen. Denn πρωτότοκος πάσης κτίσεως heisst nicht eher geboren als alle Creatur, welche demnach auch, nämlich später, geboren wäre, sondern Christus wird so genannt als Erstgeborener in Beziehung auf die Creatur, im Vergleich mit ihr, und während dieses πρωτότοκος, dem alttestamentlichen בְּכוֹר entsprechend, da wo sichs um den Vergleich zwischen Geschaffenem, zur Welt Gehörigem handelt, wie Ps. 89, 28, selbstverständlich auf ein jenseitiges Gezeugtsein des Erstgeborenen nicht hinweist, so dagegen auf ein solches hier, wo der Erstgeborene auf das Bestimmteste von aller Creatur, die in ihm und durch ihn geworden, unterschieden wird, allerdings (gegen v. Hofmann).

9. Es ist nicht nothwendig, etwa nach der Weise der biblischen Theologie alle Schriftstellen hier in Betracht zu ziehen welche von der Gottessohnschaft Christi handeln. Genug, wenn wir auch nach dieser Seite hin das urkundliche Schriftwort sowohl mit sich selbst, rücksichtlich der Allmählichkeit der Offenbarung, wie mit der Aussage des christlichen Bewusstseins einstimmig befunden haben. Dass der Sohn Gottes, wenn er ist wofür wir ihn erkannten, Gott sei, dafür bedürfte es nun freilich an sich eines weiteren Zeugnisses nicht — die Kirche hätte in jedem Falle bei ihrem Bekenntniss zu dem Sohne Gottes ihn als Gott bezeichnen müssen; aber ebendarum würde es auffällig sein, wenn nicht schon in dem urkundlichen Worte auch dieses Prädikat ihm gegeben wäre. Findet sich dasselbe nicht so häufig, als man bei der irrigen Meinung dass davon der Glaube an die Gottheit des Sohnes bedingt sei erwarten könnte, so haben wir unsrerseits den Anlass zu solchem Befremden schon beseitigt, und nur Dies liesse sich fragen, ob auch hier ein ähnlicher Wechsel und Fortschritt in der Bedeutung sich nachweisen lasse wie er bei dem Sohne Gottes uns entgegengetreten ist. In der That

liegt doch in jener alttestamentlichen Aussage, auf welche Christus behufs Abweisung des Vorwurfs der Blasphemie sich bezieht (Joh. 10, 34 vgl. Ps. 82, 6), dass die Uebertragung des Prädikates אֱלֹהִים auf Menschen nicht auf alle Fälle die Schranke des Menschenwesens durchbricht, sondern auf Grund einer Selbstmittheilung Gottes — hier seiner richterlichen Majestät an die obrigkeitlichen Personen der Gottesgemeinde — möglich ist. Demnach stellt sich diese Uebertragung hinsichtlich ihres inneren Grundes auf die gleiche Linie mit jener des Sohnes Gottes, und wir dürfen daher die Bezeichnung des erwarteten Sohnes mit den Prädikaten „starker Gott, Vater der Ewigkeit“ (Jes. 9, 5), die Benennung des gerechten Sprosses Davids mit dem Namen „Jahve unsre Gerechtigkeit“ (Jer. 23, 6) jenen früheren die sich auf den Sohn Gottes bezogen um so mehr an die Seite setzen, als nun die andere Aussage (Jer. 33, 16), Jerusalem werde zu jener Zeit den Namen führen „Jahve unsre Gerechtigkeit“, in gleicher Weise sich begründet. Blicken wir von hier aus zurück auf jene Selbstvertheidigung Christi (Joh. 10, 34 ff.), so ergiebt sich als Nerv derselben zweifellos Dieses, dass nicht in jedem Falle Prädicirung eines Menschen mit göttlichen Prädikaten den Vorwurf der Blasphemie rechtfertige, und dass, wenn ohne Brechung des Gesetzes Jene „Götter“ genannt seien an welche das Wort Gottes erging, um so viel weniger eine Blasphemie darin gelegen sein werde, wenn sich Sohn Gottes nenne den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt. Die Antwort und Vertheidigung Jesu ist pädagogisch bemessen, hält sich darum auf dem Gebiete der bisherigen, von den Gegnern anerkannten heilsgeschichtlichen Offenbarung und muthet ihnen nicht ein Weiteres zu, als was hiernach Dem zukommt welcher allerdings die Würde des Messias für sich in Anspruch nimmt. Aber in der That zog Christus damit weder sein früheres Wort ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (Joh. 10, 30) zurück, noch wollte er als irrige Consequenz abweisen was die Juden ihm vorgeworfen ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν (Joh. 10, 33); und so werden wir denn auch hier über die bloss heilsgeschichtliche Begründung des Prädikates θεὸς hinausgeführt zur Setzung seiner Wahrheit von dem jenseitigen Wesen des Soh-

nes an sich. Daran nun, dass in dem urkundlichen Worte das Prädikat Gottes Christo wirklich gegeben werde, kann man viel weniger zweifeln als daran, dass dasselbe allenthalben dem Sohne in seinem Ansichsein, seinem göttlichen Wesen gelte, wie ja der gleiche Fall bei *υἱὸς θεοῦ* uns begegnet. Wenn aber in der Stelle Joh. 20, 28 die Beziehung *ὁ θεὸς* auf Christum selbstverständlich ist und von Christo angenommen wird als Ausdruck lebendigen, seligmachenden Glaubens, wenn andrerseits die Verbindung der Worte *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Tit. 2, 13 grammatisch die nächstliegende und die Bezeichnung Christi daselbst als des grossen Gottes sachlich begründet ist durch den Gegensatz dieser Höhe zu der darauf folgenden (v. 14) Selbsthingabe, so dürfen wir, hier von anderen Stellen wie 2 Thess. 1, 12, 2 Petr. 1, 1 (Jud. 4 vgl. mit 2 Pet. 2, 1) absehend, desto sicherer Rom. 9, 5 und Joh. 1, 1 als Zeugniss für die Gottheit des Sohnes im stricten Sinne des Worts betrachten. Denn wollte man sich auch über die Schwierigkeit einer in dem Zusammenhang der ersteren Stelle schwer begreiflichen Doxologie hinwegsetzen, so kann man doch in keinem Falle es bei dem unvollendeten Gedanken *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* bewenden lassen, welcher die Aussage der dem *κατὰ σάρκα* entgegenstehenden Seite Christi um so gewisser fordert, je mehr es dem Apostel hier darauf ankommt schlüsslich auszusprechen, worin die Herrlichkeit des Volkes Gottes culminirt: der Christus, welcher nach dem Fleische von Israel stammt, ist andrerseits — und damit erst vollendet sich die Schilderung der Hoheit Israels — *ἐπὶ πάντων, θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.* Aber eben daraus ergiebt sich, dass hier das Prädikat *θεὸς* schlechthin nicht auf Grund einer geschichtlichen Selbstmittheilung Gottes Christo beigelegt sein kann, sondern sein Wesen über alles dem Fleische nach Gewordene, Creatürliche, erhebt und in das göttliche Wesen hineinsetzt, welches seiner Natur nach jedwede Gradation ausschliesst. Hinsichtlich der andern Stelle aber Joh. 1, 1 sahen wir bereits, dass der durchweg auf des Logos geschichtliche Selbstbezeugung hinblickende „Prolog" eben zu dem Zwecke die Gottheit desselben betont, damit man daraus

entnehme, welcher Art diese geschichtliche Selbstbezeugung sei, nämlich die eines nicht bloss πρὸς τὸν θεὸν sondern auch θεὸς Seienden, so dass demnach die Annahme eines nur abgeleiteter, abgöttlicher Weise dies Seienden dem Gedanken des Apostels die Spitze abbrechen würde. Mit allem Dem aber kommt, wie schlüsslich nochmals hervorgehoben werden mag, lediglich zu speciellerem und präciserem Auseruck was ohnehin schon gemäss der urkundlichen Bezeugung Christi und gemäss der Stellung, die der Heilsmittler innerhalb der christlichen Erfahrung einnimmt, in alle Wege feststeht.

10. Blicken wir von hier aus hinüber auf die dem Geiste Gottes, dem heiligen Geiste geltenden Schriftaussagen, so werden wir unbeschadet der handgreiflichen Verschiedenheit, wornach hier nirgends eine menschliche Person das Prädikat des Geistes führt wie dort das des Sohnes, darin eine nun wohl erklärliche, dem Offenbarungstenor entsprechende Uebereinstimmung finden, dass die persönliche Subsistenz des Geistes erst auf dem Höhepunkte der Offenbarung zur deutlichen Erscheinung kommt. Und auch diese Thatsache will damit combinirt sein, dass die Tendenz der Schrift gar nicht diese ist uns über das an sich seiende Wesen des Geistes Auskunft zu geben, sondern dass um Dessen willen was der Geist Gottes für uns, in seiner Wirksamkeit auf die Gläubigen und auf die Welt überhaupt ist, gleichwie seine Gottheit so auch seine persönliche Unterschiedenheit mitgesetzt ist. Mag es immerhim vom Höhepunkte der Offenbarung aus betrachtet überaus bedeutungsvoll sein, dass gleich auf dem ersten Blatte der Offenbarungsurkunde mit dem Gotte, der Himmel und Erde erschaffen, das Wort und der Geisteshauch Gottes sich verbindet, so lässt sich doch auch dem letzteren nicht absehen, dass darunter eine eigne, von Gott dessen der Geist unterschiedene Subsistenz gemeint sei: was wäre auch an dieser Stelle mit einer solchen das transscendente Wesen des Geistes betreffenden Offenbarung Weiteres gewonnen, als eine für den Heilsglauben beziehungslose, allgemeine „Wahrheit“? Noch weniger ist die auf den Schöpfungsbericht zurückblickende Psalmstelle (Ps. 33, 6) geeignet jene Erkenntniss daraus zu schöpfen, da hier dem Worte Jahves, durch

welches die Himmel gemacht sind, einfach parallel gesetzt wird der Odem seines Mundes, welchem die Gesammtheit der Himmelsheere ihr Gewordensein verdankt. Hat man aber gemeint, eine Unterschiedenheit des Geistes von Gott dessen Geist er ist in der Thatsache wahrnehmen zu sollen, dass Gott dem Menschen Lebensodem einhauchte (Gen. 2, 5), dass er überhaupt seinen Geist zum Lebensgrunde der Welt machte, wodurch nun derselbe als ein von dem Ich Gottes unterschiedenes Etwas erscheine (v. Hofmann), so muss darauf erwiedert werden, dass die hiermit allerdings gegebene Distinction noch lange nicht das Recht giebt sie als hypostatische zu fassen, und es muss der späteren Untersuchung über das Verhältniss Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt vorbehalten bleiben, die Immanenz des Geistes Gottes in der Creatur dogmatisch zu bestimmen. Wir müssen uns an diesem Orte damit begnügen, hinsichtlich des alttestamentlichen Wortes zu constatiren, dass der Geist Gottes ebenso als der in Gott seiende, das Princip seines göttlichen Wirkens (z. B. Jes. 40, 13), wie als der aus Gott herauswirkende, alles creatürliche Leben bedingende, insonderheit den Lebensgrund des Menschen constituirende, ihn mit Gaben ausrüstende (vgl. Jes. 11, 1) erscheint. Es ist nur eine sonderliche Bethätigung dieses heiligen Geistes in Parallele sich stellend mit der Kraft des Höchsten, welche die Menschwerdung des Heilsmittlers von der Jungfrau (Luc. 1, 35) bedingte, ohne dass hieraus sich entnehmen liesse, dass das Verhältniss des Geistes zu Dem der durch seine Wirkung Mensch geworden, oder zu dem Gott als dessen Kraft er nach der Parallele angesehen sein will, ein gleich hypostatisches wäre wie das des Sohnes, welcher sein Ich von dem des Vaters unterscheidet. Näher führt allerdings zu dem Ziele hypostatischer Unterscheidung was wir über die Herabkunft des Geistes bei der Taufe Jesu durch Johannes lesen (Matth. 3, 16), insofern hier schon eine analoge Gegenüberstellung des Vaters und des Sohnes und des Geistes sich kundgiebt, wie sie darnach bei der schlüsslichen Aussendung der Apostel mit vollendeter Klarheit zum Ausdruck kommt (Matth. 28, 19). Aber man muss, um die Annäherung an jenes Ziel darin zu erkennen, doch eben das

letztere schon im Auge haben, mithin jene einzelne Stelle im Zusammenhange der Offenbarungsgeschichte würdigen, da ja an sich diese neue Ueberkunft des Geistes, in dessen Kraft fortan die heilsmittlerische Thätigkeit sich vollziehen sollte, auf Den dessen irdische Existenz auf der Wirkung des Geistes beruhte und welcher als Mensch des Alles belebenden Gottesgeistes, als Glied des erwählten Volkes des diese Gemeinschaft bedingenden heiligen Geistes theilhaftig war, sich vergleicht der auch sonst feststehenden Thatsache, dass Erfasstsein vom Geiste und Besitz des Geistes ein neuerliches Herniederkommen desselben zwecks einer neuen Geistesgabe nicht ausschliesst. Erst in jenen Johanneischen Aussagen, wo Christus den seinen Jüngern als Beistand verheissenen heiligen Geist ausdrücklich als *ἄλλος* von sich der ihn vom Vater erbitten und vom Vater der ihn auf Begehr des Sohnes senden werde unterscheidet (14, 16; 15, 26; 16, 13 ff.), so dass demselben persönliche Functionen in den Gläubigen gegenüber dem Vater und dem Sohne zukommen — erst hier auf dem Höhepunkte der neutestamentlichen Offenbarung tritt es an den Tag, dass die Geisteswirkung Gottes auf ein von dem Vater und von dem Sohne unterschiedenes Ich zurückgeht, im engsten Zusammenhange damit, dass auf demselben Höhepunkte der Offenbarung der Heilsmittler sich ausweist als mit seiner Sohnschaft gegenüber dem Vater alle zeitlichen Acte ihrer Herstellung überragend. Der Geist ist es, mit dessen Wirkung jene an sich seiende Thatsache hervortritt, welcher noch nicht war vor Jesu Verklärung (Joh. 7, 39) und weil Jesus noch nicht verklärt war; denn erst ausgestattet und gesättigt mit den durch den Gehorsam und durch die Vollendung des Heilsmittlers gesetzten Potenzen hat er diejenige Wirkung, durch welche gleichwie überhaupt die neutestamentliche Gemeinde bedingt ist so insbesondere auch seine von dem Vater und dem Sohne unterschiedene Ichheit für sie zur Erscheinung und ihr zum Bewusstsein kommt. Daher es denn auch vollkommen begreiflich ist, dass gerade in dem Auftrag an die Jünger, alle Völker durch Taufe und Lehre des von Christo erworbenen Heiles theilhaftig zu machen, diese Hypostase des Geistes neben der des Vaters und des Sohnes als

eine nun historisch aus dem Werden der Offenbarungsgeschichte aufgetauchte und feststehende Grösse sich darstellt (Matth. 28, 19). Denn wie sehr wir auch hier die Erkenntniss des an sich seienden hypostatischen Verhältnisses in Verbindung zu erhalten haben mit Demjenigen als was dieser heilige Geist dem Gläubigen sich erweist, Dies zeigen die beiden Paulinischen Stellen Rom. 8, 16 und Gal. 4, 6, wo in Selbstunterscheidung des heiligen Geistes gleichwie von dem Ich des Vaters so auch von dem Geiste des Kindes Gottes eben für das Bewusstsein des Gläubigen sich jene besondere Ichheit des ersteren sich kundgiebt: gerade um deswillen ist sie eine an sich seiende, jenseits aller zeitlichen Offenbarung fallende, weil sie dem Innenleben und dem Bewusstsein des Gläubigen als göttliche Ichheit sich documentirt. Dass das Subject der Heilswirkung göttlicher, und weil göttlicher darum ewiger Art ist, Dies ist das bleibende Fundament der gesammten Trinitätslehre, und wir brauchen uns daher weder zum Erweis dieser wesentlichen Gottheit auf Act. 5, 3 und 4, noch zum Erweise der Ewigkeit auf die missverstandene Stelle Hebr. 9, 14 zu berufen. Auch Dies bedarf nun bloss vorübergehender Andeutung, dass wenn der Apokalyptiker (1, 4) den sieben Gemeinden Asiens Gnade und Friede anwünscht von Dem der da ist und der da war und der da kommt, und von den sieben Geistern welche vor seinem Throne sind, und von Jesu Christo dem treuen Zeugen, die Siebenheit der Geister in Correlation steht mit der Siebenheit der Gemeinden denen die Geisteswirkung gilt und mithin als der visionären Darstellung angehörig der Einheit des Geistes in keiner Weise präjudicirt. Dagegen ist es allerdings eine hier noch zu erledigende Frage, in welche Beziehung dieser persönliche heilige Geist in dem urkundlichen Schriftwort zu dem Vater und dem Sohne gesetzt wird, näher, welches die Form der Bedingtheit ist in welcher der Geist zu den beiden andern göttlichen Hypostasen steht. Nun werden wir freilich auch hier nicht erwarten dürfen, über diese Beziehung und Bedingtheit eine Belehrung zu empfangen welche das transscendente Wesen des Geistes an sich beträfe. Vielmehr sei es dass von dem Geiste gesagt wird er gehe vom Vater aus, nämlich so, dass

Christus ihn vom Vater her sendet (Joh. 15, 26), oder dass es von ihm heisst der Vater werde ihn den Jüngern geben auf Begehr des Sohnes (Joh. 14, 16), so ist doch von Allem das Gewisseste dass dies Ausgehen oder Gesendet- oder Gegebenwerden des heiligen Geistes in Relation steht zu dem Heilszweck wofür er gegeben wird, mit Nichten aber eine abstracte Wahrheit sein soll, die als solche für unsern Heilsstand irrelevant wäre. Und gewiss ist der Geist, welcher den Gläubigen innewohnt, nicht minder ein Geist des Sohnes wie ein Geist des Vaters, *πνεῦμα τοῦ υἱοῦ* genannt Gal. 4, 6 und *πνεῦμα Χριστοῦ* 1 Pet. 1, 11, wie denn der Auferstandene seine Jünger anhauchend zu ihnen sagt: *λάβετε πνεῦμα ἅγιον*. Aber auf die Wirkung will dabei geachtet und daraus die Differenz der Bezeichnung erklärt sein: der vom Vater ausgehende Geist der Wahrheit, welchen der Sohn den Seinen senden wird vom Vater, wird zeugen von dem Sohne (Joh. 15, 26); der Geist des Sohnes, welchen Gott ausgesandt hat in die Herzen der Gläubigen, ruft in ihnen *ἀββᾶ ὁ πατήρ* (Gal. 4, 6); und *πνεῦμα Χριστοῦ* wird der in den Propheten auf die Zukunft hindeutende Geist genannt, insofern es die Christo bestimmten Leiden und die Verherrlichungen darnach sind welche dieser Geist im Voraus bezeugt (1 Pet. 1, 11). In der ersteren Stelle hat man sich Dessen zu erinnern, dass es überhaupt der Vater ist der für seinen Sohn gezeugt hat und zeugt, damit man ihn als den vom Vater gesandten erkenne, und daraus begreift man, dass vom Sohne zeugen wird der Geist der Wahrheit der vom Vater ausgeht; in der andern Stelle wird man daran denken müssen, dass überhaupt dem Sohne das Geschäft zukommt zum Vater zu führen und des Vaters zu vergewissern, und so versteht man, dass es gerade der Geist des Sohnes ist welcher das Abba in den Herzen der Kinder Gottes ruft; in der dritten Stelle aber ist von selbst klar, dass der Gegenstand des prophetischen Zeugnisses, Christi Leiden und Verherrlichungen, absichtlich auf Christi Geist als Subject des Zeugnisses zurückgeführt wird. Nun verhält es sich freilich schon exegetisch angesehen nicht so, dass das *ἐκπορεύεται* (Joh. 15, 26) in Bedingtheit stünde zu dem dortigen *πέμψω*: der Geist gehe aus von dem Vater, wenn Christus ihn sende

(v. Hofmann), sondern was dem Geiste eignet, immerhin behufs des genannten Heilszweckes, wird damit ausgesagt; vollends aber folgt nun aus der durchgängigen Relation jener Aussagen auf die Heilsverwirklichung nicht von Ferne, dass wir es hier mit Beziehungen und Bedingtheiten des Geistes zu thun hätten deren Wesen in dieser zeitlichen Heilsverwirklichung aufginge. Vielmehr gerade um Dieses zu sein was der Geist bei der Verwirklichung des Heilszwecks und für das Bewusstsein des Gläubigen ist, kann er nicht darin aufgehen es zeitlich zu sein; und wäre der Geist nicht überhaupt ein Geist des Vaters und des Sohnes, so könnte er auch nicht als solchen mit heilskräftiger Wirkung sich bezeugen in dem Bewusstsein der gläubigen Gemeinde. Eben um Dessen willen was der Geist für sie ist in seiner zeitlichen aber göttlichen Wirkung hat die Gemeinde nicht umhingekonnt, nach Massgabe solcher Bezeugung sein ewiges, nämlich göttliches Sein und seine entsprechenden Relationen zu dem Vater und dem Sohne als für ihren Glauben bedeutungsvoll im Bekenntniss auszusagen. Weder kann die Ichheit des heiligen Geistes, wie sie auf dem Höhepunkte der Offenbarung erscheint, da sie doch göttlicher Art ist, jemals in der Zeit oder mit der Zeit geworden sein, noch kann die Relation, wornach der Geist ein solcher des Vaters und des Sohnes ist, dem einen eignend wie dem andern, darum in seiner hypostatischen Eigenheit auf den einen zurückgehend wie auf den andern, aber ebendeshalb auch von ihnen gleichermassen ausgehend, jemals nicht bestanden haben, mag sie auch so wie sie behufs des Heilszweckes erscheint der Allmählichkeit und Zeitlichkeit der Offenbarung sich unterstellen.

11. Dasselbe gilt nun endlich auch von denjenigen Schriftaussagen, in welchen wir einer Zusammenfassung und Nebeneinanderstellung des Vaters, des Sohnes und des Geistes begegnen. Es hat sich uns als eine sachliche Nothwendigkeit, als das Gegentheil von Willkür und Zufall erwiesen, dass die Heilsfactoren denen die vollendete Offenbarung zu danken ist auch erst auf diesem Höhepunkte völlig als Das erscheinen was sie sind; und darum kann es nicht befremden, entspricht vielmehr vollkommen unsern Voraussetzungen, dass die Taufe, welche des vollendeten

neutestamentlichen Heiles theilhaftig machen soll, in Beziehung und in Gemeinschaft setzt mit dem Vater, dem Sohn und dem Geist (Mtth. 28, 19). Eben Dieses constituirt den wahrhaftigen und lebendigen christlichen Glauben, dass man den geschichtlich kundgewordenen Heilsgott umfasse, gleichwie eben derselbe mittelst seiner Kundgebung als Vater, Sohn und Geist das Heil bereitet hat dessen der Glaube theilhaftig wird. Wo darum der Erkürung gedacht wird die den Auserwählten widerfahren, da erscheint sie etwa als vollzogen gemäss der Zuvorerkennung Gottes des Vaters, durch eine vom Geiste ausgehende Heiligung, behufs des Eintritts in den Gehorsam Jesu Christi und in die sühnende Wirkung seines Blutes (1 Petr. 1, 2). Gnade und Friede als die constituirenden und währenden Momente des christlichen Heilsstandes werden den sieben Gemeinden Asiens angewünscht von Dem welcher ist und war und kommt, mithin von dem zwar an sich allewege seienden aber zugleich in der geschichtlichen Bewegung zwecks der Herstellung der Heilsgemeinde begriffenen Heilsgotte, eben darum aber weiterhin von den sieben Geistern vor Gottes Throne, wobei sonach der Eine heilige Geist, wie wir vorhin sahen, schon in Relation gesetzt erscheint zu den sieben Gemeinden, und von Jesu Christo, dem Erstgebornen der Todten und Fürsten der Könige der Erde, von Dem also in welchem der Heilsgott in seiner geschichtlichen Wirksamkeit sich realisirt (Apoc. 1, 4, 5). Dem entspricht ferner, dass in dem schlüsslichen Segenswunsch des Apostels 2 Cor. 13, 13 die Gnade des Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Theilhaberschaft des heiligen Geistes nebeneinander erscheinen, mit Hervorhebung solcher das Heil constituirenden Momente, deren Differenz und deren Zusammensein auf ein analoges Verhältniss der sie bedingenden Heilsfactoren hinweist. Handelt sichs hierbei um die Grundlagen und Grundstücke des christlichen Wesens, welche allenthalben gleichmässig den Stand der Gemeinde bedingen und herstellen, so gilt doch folgeweise das Nämliche von der Mannigfaltigkeit der Gnadengaben und dienstlichen Leistungen und Wirksamkeiten mit denen die Gemeinde ausgestattet ist: sie haben insgesammt ihren Einheitspunkt und ihren Ausgangspunkt in demselben Geiste und in

dem gleichen Herrn und in dem nämlichen Gott welcher das Alles in Allen wirkt (1 Cor. 12, 4—6). Wird aber die göttliche Wirkung, welche hiernach durch den Sohn und den Geist sich vermittelt, überhaupt dem Gotte zugeschrieben von welchem und durch welchen und zu welchem Alles ist (Rom. 11, 36), so ist darunter freilich nicht, wie die Alten meinten, das göttliche Wesen als die Einheit der Personen zu verstehen, sondern Gott der Vater, wie ja auch Eph. 4, 6 der Eine Gott und der Vater Aller bezeichnet wird als *ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν*; aber so steht es auch nicht, dass Dieses Gotte und dem Vater zugeeignet würde in Unterscheidung und Ablösung von dem Sohn und dem heiligen Geist, dahingegen jene geschichtliche Wirkung Gotte und dem Vater nur zukommt, insofern er sie mittelst des Sohnes im heiligen Geiste geübt hat und übt. Denn solche Exclusion wäre hier ebenso irrig, wie wenn man auf Grund der Aussage, dass in Christo allein — *ἐν ἄλλῳ οὐδενί* — das Heil sei (Act. 4, 12), den Vater und den heiligen Geist als Heilsfactoren ausschliessen wollte. Die Differenz aber der Heilswirkungen, insofern sie des Vaters oder des Sohnes oder des heiligen Geistes sind, haben wir hier noch nicht zu erörtern, da sie nur in und mit der Darstellung der geschichtlich hervortretenden Heilswirkungen zur Sprache kommen können, und lediglich Dies bleibt daher noch an unserm Orte zu erinnern übrig, dass wenn überall, wo eine Zusammenfassung des Vaters, des Sohnes und des Geistes in der Schrift begegnet, diese Heilsfactoren in ihrer für uns seienden Beziehung gemeint sind, zufolge unsrer früheren Erörterung das an sich seiende Verhältniss dieser drei Subjecte als göttlicher und darum ewiger nicht aussondern eingeschlossen ist.

12. Die dogmatische Zusammenfassung der nun vorliegenden zwiefachen Aussage des gläubigen Bewusstseins sowie des urkundlichen Schriftworts über die persönliche Triplicität des göttlichen Heilsfactors hat vonvornherein theils in der früher gewonnenen Erkenntniss des absoluten persönlichen Gottes theils in der bisherigen Darlegung des hier in Frage stehenden Glaubensobjectes nach seiner Thatsächlichkeit ihre Directive wie ihre Schranke. Das Erstere versteht sich von selbst, da doch die

Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit der dogmatischen Erkenntniss zwar keineswegs das einzige, aber wohl ein wesentliches Kennzeichen ihrer Wahrheit ist; das Andre aber ist vollends einleuchtend, wenn doch die dogmatische Construction keinen andern Zweck haben kann, als eben das thatsächlich Geglaubte und urkundlich Bezeugte auf den möglichst adäquaten begrifflichen Ausdruck zu bringen. Hat man angesichts des hier mehr als an andern Stellen sich aufdrängenden Mysteriums in alter wie in neuerer Zeit von dem Versuche denkend in dasselbe einzudringen absehen zu sollen gemeint, auch wohl davor gewarnt, damit nicht morsche und faule Stützen dem Glauben untergeschoben werden, so bedarf es unsrerseits kaum der Bemerkung, dass uns Nichts ferner liegt als der Gedanke, die begriffliche Erkenntniss zum Grunde des Glaubens zu machen oder an seine Stelle zu setzen, da ja vielmehr nach unsern Voraussetzungen erst von dem thatsächlich vorhandenen und vergewisserten Glauben aus das Bedürfniss wissenschaftlicher Durchdringung und Reproduction entsteht; aber ebendeshalb, weil wir weder unsern eignen Glauben an die Trinität darauf stützen, noch irgend Jemanden dadurch zum Glauben daran führen wollen, dürfen wir nun um so ruhiger denselben Erkenntnisstrieb, den wir doch bei den übrigen Objecten des christlichen Glaubens walten lassen, auch bei diesem in seiner Berechtigung anerkennen. Zweifelt Einer an der Realität des dreieinigen Gottes, so sagen wir zu ihm: gehe hin und unterstelle dich dem Einfluss der heilwirkenden Factoren, nur auf diesem Wege, und auf keinem andern, kannst du seiner gewiss werden; glaubt aber Jemand an den dreieinigen Gott und hat das Bedürfniss denkend dieses Glaubens Inhalt zu erfassen, so wehren wir's ihm nicht, weil wir meinen dass zur Vollendung des Gläubigen unter Anderm auch die Klarheit der Erkenntniss gehört, und weil wir den Gläubigen nicht missgönnen wornach doch die Engel Gottes gelüstet, hineinzuschauen in die Tiefen der göttlichen Realitäten. Wenn man neuerdings aus dem Kreise der Ritschl'schen Schule heraus im Gegensatz zu den Feststellungen der Kirche und der kirchlichen Theologie über die immanente Trinität sich auf Luther und seine Stellung zu diesem

Mysterium beruft, so sind wir nicht unerfahren genug, um durch solche Berufung auf Luther gegenüber der „Scholastik“ uns verblüffen zu lassen. Auf das Allerstricteste hat Luther, weil doch der Teufel immer neue Ränke wider ihn suche, zu den trinitarischen Feststellungen der alten Kirche sich bekannt, nämlich im unmittelbarsten religiösen Interesse zu der immanenten Trinität (vgl. „die drei Symbola oder Bekenntniss des Glaubens Christi 1538 Erl. Ausg. 23, 251 ff.); und mit vollem Rechte stellt sich Luther damit der „falschen ruhmredigen Kirche“ gegenüber, die viel Abgötterei neben solchen schönen Bekenntnissen eingeführt habe — denn es bedarf keiner besonderen „Entdeckung“, um zu wissen, dass der Gegensatz der Papstkirche wider Luthers evangelische Lehre hinabreicht bis in die ökumenischen Bekenntnisse der alten Kirche. Ueberaus instructiv gerade für die Gegenwart, wo man aufs Neue mit Worten spielend Christum als Gott prädicirt, aber im directesten Widerspruch gegen die Bekenntnisse der alten Kirche, ist jene Ausführung Luthers in der Schrift „von den Concilien und Kirchen“ (Erl. Ausg. 25, 289 ff.), da er zur Warnung der Christen wider alle andern Rottengeister, welche der Teufel so schlüpfrig mache dass man sie nirgend ergreifen noch fassen könne, berichtet, wie die Nicänischen Väter den Arius aus seinem Versteck herausgetrieben und umdeswillen die Homousie des Sohnes festgestellt hätten. „Nu sage mir,“ fährt Luther darauf fort, „wenn noch heutiges Tages Arius für dich käme und bekennete dir den ganzen Glauben Nicaeni Concilii, wie wir heutigs Tages denselben in unsren Kirchen singen: könntest du ihn für ketzerisch halten? Ich spräch selbs: er ist recht; und er doch darunter als ein Schalk anders gläubte und hinterwärts die Wort anders verstünde und lehrete: wäre ich nicht fein betrogen (S. 292)?“ Je mehr wir also die Position der alten Kirche, zu welcher die evangelische und Luther voran ausdrücklich sich bekannt, uns aneignen, desto mehr sind wir vonvornherein geschützt vor dem nutzlosen, ja vielmehr ungeistlichen Bestreben, etwa über die Trinität uns Etwas Beliebiges, der Reflexion leicht Eingehendes auszudenken und nun dieses leicht Fassbare und Einleuchtende für den begrifflichen Inhalt des Trinitätsdogmas

auszugeben. Die beiden Wege, auf denen man diese Leichtigkeit der Conception erreicht, liegen so klar vor, dass man nur darauf hinzudeuten braucht — sie bezeichnen ebendarum auch die historischen Verirrungen, unter denen die Auffassung des Dogmas zu leiden hatte. Man kann sich das Verständniss bequem machen, entweder indem man jene Einheit des absoluten göttlichen Wesens preisgiebt, von welcher als Grundbestimmtheit des lebendigen Gottes wir ausgegangen sind — dann macht es selbstverständlich keine Schwierigkeit, die Hypostasen in ihrer Realität zu denken; oder aber indem man die Wirklichkeit und Ewigkeit der Personen darangiebt, die doch in ihrer Realität und in ihrem Ansichsein dem christlichen Bewusstsein gemäss der Schrift sich ausgewiesen haben — dann lässt sich die Einheit des göttlichen Wesens anscheinend leichter behaupten. Dass von diesen beiden Wegen der zweite häufiger eingeschlagen worden ist als der erste, begreift sich aus dem lebhafteren Bewusstsein der Verirrung des Tritheismus, die auch der natürlichen Reflexion als solche sich aufdrängt. Aber dieser Weg ist nur anscheinend der leichtere. Denn unter Allem was als Thatsache dem christlichen Glauben feststeht ist doch Dieses das Sicherste, dass der geschichtliche Heilsmittler sein Ich von dem des Vaters unterscheidet. Eine wirkliche Beseitigung der dadurch bedingten Schwierigkeit würde nur dann eintreten, wenn diese Ichheit des Heilsmittlers als eine schlechthin creatürliche, ausserhalb des göttlichen Wesens liegende, gefasst werden dürfte, Das heisst also, mit Darangabe des christlichen Glaubens selbst. Als creatürliche müsste sie gefasst werden, wenn diese vom Vater während des irdischen Lebens sich unterscheidende Persönlichkeit mit dem Eintritt in dies irdische Leben wesentlich erst geworden, Persönlichkeit geworden wäre, wenngleich in Gottes Rathe ewig vorausgesehen und ihm ewig präsent. Solch eine nach Menschenart zeitlich werdende Persönlichkeit, mag immerhin in ihr Gottes ewige Idee des Menschen oder Gottes angeblicher Selbstzweck in der Herstellung seines Reiches sich realisiren, als göttliche zu bezeichnen, ist für den christlichen Glauben, dessen Existenz von der Unterscheidung zwischen Gott und der Creatur abhängt, unmöglich. Bleibt man

bei dem christlichen Glauben stehen, dessen erkenntnissmässige Darstellung doch die Dogmatik sein soll, so giebt es gar nichts, gleichwie für die Erkenntniss, so auch und zunächst für den Glauben Unvollziehbareres, als die Vorstellung, dass irgendwann im Verlaufe der Zeit das bis dahin einpersönliche göttliche Wesen in ein zweipersönliches sich umgesetzt habe. Und das Gleiche gilt nothwendig auch von dem heiligen Geiste, so gewiss Christus ihn als ein von sich und dem Vater verschiedenes Ich bezeugt und der Gläubige ihn als ein in seinem Innern zeugendes, von sich und von dem Vater gleichwie von dem Sohn sich unterscheidendes Ich wahrnimmt. Welches Interesse könnten wir dann noch haben, die Hypostasen des Sohnes und des Geistes, als welche sie in der geschichtlichen Offenbarung thatsächlich sich kundgeben, irgendwie für das ewige göttliche Sein auf Kräfte oder Ideen oder anderes dergleichen unpersönlich Gedachtes zu reduciren, geschweige denn, dass wir mit Denen uns auseinanderzusetzen hätten, welche in der Weise des Monismus den Einen absoluten Gott sich personificirend übergehen lassen in den endlichen Geist und in solcher Weise Hirngespinste und Carricaturen des Heiligen zu Stande bringen. In dem einen wie in dem andern Falle giebt es kein Göttliches und Absolutes, und ohne uns auf die weitere Frage einzulassen, ob wirklich bei Hinwegdenkung eines solchen ein irgendwie rationelles Verständniss der Welt möglich ist, dürfen wir hier wohl dabei bleiben, dass wenigstens eine Dogmatik nicht möglich ist ohne Voraussetzung der Realität des in sich vollendeten wahrhaften absoluten Gottes. Wir kommen daher hier, nachdem wir dem ganzen Umfang der Glaubens- und Schriftaussagen hinsichtlich der dreifachen Ichheit des göttlichen Heilsfactors Ausdruck gegeben, aus sachlichen Gründen zu dem Satze zurück, welcher beim Uebergang zur Lehre von der Trinität zunächst aus formell-systematischem Anlass sich uns darbot, dass eben derselbe absolute persönliche Gott, dessen Wesen sich uns bis dahin erschloss, der dreieinige, oder dass er der dreieinige sei indem dieser absolute persönliche Gott. Als persönliche hat sich uns allenthalben in der Heilserfahrung und gemäss der Schrift die Wirkung des lebendigen absoluten Gottes erwiesen, und die

Persönlichkeit eignet umdeswillen dem absoluten Gott als solchem und in seinem Ansichsein: ebendiese Persönlichkeit aber erschloss sich im Laufe der Offenbarungsgeschichte und für das dadurch bedingte Heilsbewusstsein als in Form dreifacher Ichheit wirkende, und umdeswillen will sie selbst als an sich in dreifacher Hypostase, in der Selbstunterscheidung und Gegenübersetzung des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes bestehende gedacht sein. Die Vorstellung, als existire zunächst der Eine persönliche Gott und habe dieser dann irgendwie als zu seiner Persönlichkeit hinzukommend den Sohn und den Geist, welche auch Persönlichkeiten seien, aus sich herausgesetzt, muss nun definitiv als den Thatsachen des Glaubens widersprechend beseitigt werden; die Persönlichkeit Gottes wird entweder nicht begriffen oder sie ist zu verstehen als eine Selbstsetzung, vermöge deren der Eine absolute seiner selbst schlechthin mächtige Gott sich zu dreifachem Ich, deren keines Etwas ist ohne das andere, und damit als persönlichen setzt. Der durch Nichts ausser ihm gesetzte, sondern schlechthin sich selbst setzende, insofern von Ewigkeit her existirende Gott hat darin das Wesen seiner Gottheit, dass er in dem ewigen Acte seiner Selbstsetzung sich als Vater, Sohn und Geist setzt: diese Trinität ist seine Gottheit, als persönliche gefasst. Seine Selbstsetzung als Vaters ist *uno eodemque actu* eine solche als Sohnes, und die Setzung beider *uno eodemque actu* eine solche des Geistes, so dass Gott weder der absolute noch der persönliche wäre ohne das ewige Dasein, sich Unterscheiden und Aufeinanderbeziehen dieser drei Hypostasen. Hierbei bleibt der Begriff der Personsetzung und der Persönlichkeit genau derselbe als welchen wir ihn hinsichtlich des göttlichen Wesens verglichen mit der menschlichen Persönlichkeit früher erkannt haben: eine nicht durch vorweg gegebene Natur bestimmte und davon abhängige, sondern absolute Selbstsetzung, untrennbar von jener Selbstsetzung, von jenem Aus- und Durch- und Fürsichsein worin die Absolutheit Gottes besteht. Wir haben es demnach hier lediglich mit einer Ergänzung jenes Begriffes der Persönlichkeit Gottes zu thun welcher früher von uns entwickelt wurde, einer Ergänzung ohne welche jener nicht vollständig wäre, ganz

entsprechend der Thatsache, dass heilsgeschichtlich und für das dadurch bedingte gläubige Bewusstsein das Offenbarwerden und das Innewerden der göttlichen Persönlichkeit, eben dieser, zu dreifacher Hypostase sich dirimirte. Nur die dort vorliegende Succession wird hier hinweggethan, das in solcher Weise Hervorgetretene als an sich seiend und darum zugleich in Einem seiend erkannt, unbeschadet des Letzteren und mit dem klaren Bewusstsein des Zusammenseins doch gemäss unserm discursiven Denken begrifflich nacheinander gesetzt. Wir gewinnen aber damit nun zugleich eine weitere bedeutende Unterscheidung der göttlichen Persönlichkeit von der menschlich-creatürlichen, welche zu der früher vollzogenen hinzukommt, ohne dass doch die Analogie der letzteren, der einzigen endlichen Realität, in welcher wir ein Abbild jener unendlichen zu sehen berechtigt sind, gänzlich hinwegfiele. Denn so viel steht in alle Wege fest, dass wenn wir den Process der menschlichen Ichsetzung in seine Momente zerlegen, hier ebenfalls eine Triplicität uns begegnet, ohne welche die Person nicht wäre was sie ist: wir unterscheiden dabei einen continuirlichen Act der Setzung, auf welchen ebenso continuirlich sichs zurückführt dass das Ich sich als gesetztes, nämlich als von sich gesetztes, als seine eigne Setzung und darum als Person weiss; aber ebenso nothwendig und continuirlich fasst das Ich jene seine Setzung und diese seine Gesetztheit sofort zur Einheit zusammen, und nur insofern dies Dreifache — zeitlich ungeschieden, eine in sich geschlossene Rotation gleichwohl unterscheidbarer Lebensmomente — zugleich und in Einheit vorhanden, ist auch die Persönlichkeit des Menschen gegeben. Analog diesem menschlichen Processe der Personsetzung ist in der göttlichen Persönlichkeit, die wir als Trinität erkannt haben, jedenfalls das Eine, dass auch die göttliche absolute Persönlichkeit nicht wäre ohne diese in sich seiende, in ihren Momenten schlechthin zugleich seiende Rotation von Setzung, Gesetztheit und Ineinsfassung beider. Haben wir mit der aus Schrift und Glaubenserfahrung entnommenen Verhältnissstellung der dreifachen Hypostase zu dem persönlichen absoluten Gott Recht gehabt, so folgt mit unabweisbarer Nothwendigkeit, dass der Vater Nichts ist, weder Person

noch sonst Etwas, ohne den Sohn, und beide Nichts ohne den heiligen Geist; denn ersterer ist Vater nur in Beziehung auf den Sohn, der von ihm gesetzt wird und durch dessen Setzung nicht bloss dieser, sondern auch der Vater ist was er heisst; und ohne einen ewig continuirlichen Zusammenschluss jener Setzung und dieser Gesetztheit, der in dem heiligen Geiste sich vollzieht, würde der Ring der göttlichen trinitarischen Persönlichkeit seiner nothwendigen Einheit ermangeln. Aber wenn nun auch jene Analogie menschlicher Persönlichkeit hier zutrifft, so geht doch der Thatbestand der absoluten göttlichen Persönlichkeit darüber insofern hinaus, als die dort vorhandenen Momente hier in Hypostasen auseinandertreten, und nun von der Unterschiedenheit und von dem Ineinander dieser hier Dasselbe gilt was dort von jenen Momenten. Wir werden also von selbst weiter dahin gedrängt, diese Hypostasen in ihrem Verhältniss zu einander genauer in Betracht zu ziehen.

13. Haben wir uns bisher behufs des dogmatischen Verständnisses gänzlich an die Thatsachen angeschlossen um deren Erkenntniss es sich handelt, so werden wir auch hier, bei der Frage nach den Hypostasen des persönlichen Gottes und ihrem Verhältniss zu einander nur dann zu einem einigermassen entsprechenden Verständniss gelangen können, wenn wir uns an Dasjenige halten was jene Hypostasen in ihrer heilsökonomischen Wirksamkeit sind und wie sie heissen. Denn wir haben gesehen, dass sie eben Dieses nicht wären, läge nicht Dem ein congruentes Verhältniss ihres An-sich-seins zu Grunde, dessen Behauptung umdeswillen eine Sache des Glaubens ist. Was der Glaube an dem dreieinigen Gott in seiner Offenbarung hat und besitzt, nämlich den sich offenbarenden ewigen, darum an sich seienden Gott, Das ists was die Dogmatik begrifflich zu erfassen und auszusprechen hat. Damit sind nun auch in dieser Hinsicht alle jene beliebigen Vorstellungen und Phantasmen sofort und an der Schwelle abgewiesen, mit denen man sich ein Bild der innergöttlichen hypostatischen Dreiheit oder gar von deren Nothwendigkeit hat construiren wollen. Ob ich mir ein solches Bild machen und eine solche Nothwendigkeit ausdenken kann oder nicht, Das ist für meinen Glauben höchst gleichgiltig; das thatsächlich

für mich vorliegende Erkenntnissinteresse gilt lediglich dem Charakter derjenigen Hypostasen, die mir und wie sie mir im Glauben gemäss ihrer Wirksamkeit bewusst geworden sind. Wir gehen also, beispielsweise, ablehnend vorüber an jener beliebten Vorstellung, dass die göttliche Vollkommenheit, insbesondere die in der Liebe bestehende, das Dasein einer Mehrheit, mindestens einer Zweiheit, von Hypostasen in Gott fordere, als hätten wir uns eine andere Vollkommenheit in Gott auszudenken als wie wir sie im Glauben von Gott innewerden, und mit der verwunderlichen Consequenz, dass Gott, das allervollkommenste Wesen, da er in sich die Liebe sei eine andere und dann noch eine dritte Person aus sich habe hervorgehen lassen, um so den immanenten Process der absoluten Liebe zu ermöglichen. Gewiss ist Christus der Sohn der Liebe, nämlich zunächst im heilsgeschichtlichen Sinne und ebendeswegen wird es auch der Sohn sein im transscendenten Verhältniss zum Vater, aber er ist es als diese daseiende, an sich seiende Hypostase, und nicht um es zu sein ist er diese Hypostase geworden, nämlich vom Vater als diese Hypostase aus sich herausgesetzt. Ob aber, wenn wir die Thatsache dass Gott Liebe sei nicht dazu verwenden daraus die Thatsache der Dreieinigkeit zu erklären, wir dann in die Lage kommen eine Nothwendigkeit der Welt für Gott zu setzen, weil er die Liebe sei und weil er sonach hiefür eines Andern ausser sich bedürfe, Das wollen wir abwarten. Von dem Allen sagt die Schrift nicht, wohl aber sagt sie davon, dass die andere Hypostase der göttlichen Dreieinigkeit der Sohn, das Wort, das Abbild, der Abglanz des wesentlichen Bestandes Gottes oder Gottes des Vaters sei, und von diesen zunächst in Rücksicht auf die heilsgeschichtliche Offenbarung gebrauchten Prädikaten wissen wir dass sie in sich beschliessen ein entsprechendes Verhältniss in dem an sich seienden Gotte. Nun unterliegt es ja allerdings keinem Zweifel, dass alle diese Prädikate von menschlichen, endlichen Verhältnissen und Dingen abgezogen sind: aber sollen wir uns umdeswillen der Einbildung Jener hingeben, welche meinen dass darum überhaupt eine Bezeichnung des Göttlichen mit menschlicher Rede unvollziehbar sei, oder die nun eben umdeswillen diese mensch-

lichen „Vorstellungen“ kritisch sich zersetzen lassen, um sie schlüsslich in den reinen Gedanken, in den „Begriff“ aufzuheben? Dieser reine Gedanke wird wohl bei Lichte besehen auch ein menschlicher Gedanke sein, vielleicht ein recht menschlicher Gedanke, der darum der fortgesetzten Kritik, wie die Geschichte beweist, auch unterfällt. Die Ersteren aber, mit denen die Andern abgesehen von dem weiteren Resultate einverstanden sind, vergessen, dass das Grundverhältniss zwischen dem persönlichen Gott und dem von ihm zu seinem Bilde geschaffenen Menschen, ja auch das Verhältniss zwischen dem unendlichen Gott und der von ihm geschaffenen endlichen Welt überhaupt — wovon an seinem Orte die Rede sein wird — die menschliche Erfassung Gottes und die menschliche Bezeichnung der göttlichen Realitäten gestattet und fordert. Von diesem Grundverhältniss hängt nicht bloss die Wahrheit der religiösen Erkenntniss, sondern vorher schon die Wahrheit des religiösen Glaubens ab. Es wird sich demnach in diesem Stücke ähnlich verhalten, wie wir bereits bei der Frage nach der Persönlichkeit Gottes überhaupt befunden haben, dass die menschlichen Bezeichnungen die göttlichen Realitäten wirklich aussagen, unbeschadet Dessen dass sie nach endlicher Weise das Absolute benennen und dass mithin ihre Aussage im absoluten Sinne verstanden sein will. Vor Allem haben wir daher, und sind dazu auch durch den menschlichen Process der Personbildung berechtigt, den Zeitbegriff hinwegzuthun, welcher an jene Bezeichnungen der anderen göttlichen Hypostase so oder anders sich anhängt, und weiterhin will die Vielheit der Vorstellung, welche in der Mannigfaltigkeit der ihr zu Grunde liegenden endlichen Objecte wurzelt, in die Einheit des absoluten Verhältnisses aufgehoben sein. Es ist Eines und Dasselbe, ob die Setzung des anderen Ich bei der Selbstsetzung des persönlichen Gottes gedacht werde als Zeugung des Sohnes oder als Sprechen des Wortes oder als Ausstrahlen des Abbildes, so zwar dass in jedem Falle das mit solcher Thätigkeit Gesetzte ein Ich sei, welches dem setzenden Subject gegenübertretend und von ihm sich unterscheidend zugleich mit ihm sich identisch weiss. In der ewigen Selbstbewegung des damit absoluten und zugleich persön-

lichen Gottes ist die Selbstsetzung eine solche, wodurch eben dieses Wesen des absoluten Gottes sich als Anderen, Gesetzten, die Gesammtfülle des Setzenden in sich Beschliessenden, in Form der Ichheit sich gegenüberstellt, Sohn in dem vollen Sinne der Sohnschaft, wornach in ihm das absolute Wesen Gottes sich abbildlich und in Gott gegenständlich fasst, Wort in der ausgedehntesten Weitschaft des Begriffes, wornach diesmal die Totalität des Seins in diesen Ausdruck seiner selbst sich hineinlegt, Abbild und Abglanz in der eigenartigen Bedeutung, wornach hier zwar wirklich Wiederschein des Wesens in einem anderen Ich Statt findet, aber ohne Scheidung des Wesens von dem Scheine, ein Insichscheinen und Abbilden jenes Wesens selbst. In diesem Sohnesabbild hat und schaut der urbildliche Vater sich selbst, denn er hätte sich nicht und wüsste sich nicht als Vater wenn er sich nicht hätte und wüsste als Sohn; und in jenem Vatersurbild hat und erkennt sich der Sohn, denn er hätte sich nicht und wüsste sich nicht als Sohn geschähe nicht Beides durch den Vater. Bedingtheit ist vorhanden als solche zwischen dem zeugenden Vater und dem gezeugten Sohne, dem ausstrahlenden Urbild und dem ausgestrahlten Abbild, dem sprechenden Subject und dem gesprochenen Wort; aber Bedingtheit in derjenigen Form derselben wie wir sie innerhalb der göttlichen Absolutheit wahrnehmen, als Bedingtheit des sich selbst Bedingenden. Die Eine Bedingtheit des sich selbst Bedingenden, wornach der sich selbst setzende Gott sich als Vater setzt und gesetzt weiss, ist folgeweise — kraft einer nicht zeitlichen sondern causalen Folge — Bedingtheit des Sohnes von dem Vater, nun in dieser Form Dasjenige was mit dem Gezeugtsein des Sohnes im Unterschied von dem Ungezeugtsein des Vaters gemeint ist. Der Gedanke kann mithin gar nicht aufkommen, als wenn die Aseität, welche allerdings das Wesen des absoluten Gottes ausmacht, nur dem Vater zukäme und nicht auch dem Sohne: auch diesem eignen wir sie zu, aber in einer anderen Form als wie dem Vater. Wie denn auch die ältere Dogmatik damit übereinstimmt. Denn es ist unrichtig, wenn Ritschl behauptet, die theologische Ueberlieferung schliesse die Aseität gerade aus, indem sie die Gottheit

Christi behaupte (III, 436); sie bejaht ausdrücklich das *a semet ipso esse* des Sohnes, während sie es in einem andern Sinne, dem des Gegensatzes gegen die ewige Generation, verneint. Und eben so wenig können wir nun noch der Vorstellung Raum geben, als wäre der Vater Gott oder persönlicher Gott ohne die Setzung oder Zeugung des Sohnes; vielmehr dürfen wir, ohne Aufhebung des zwischen dem Vater und dem Sohne bestehenden Verhältnisses, gerade auf Grund desselben sagen dass in ihrer Weise die Hypostase des Vaters Dies werde durch den Sohn, gleichwie in ihrer Weise die Hypostase des Sohnes durch den Vater. — In ähnlicher Weise aber, wie wir bei der zweiten Hypostase der göttlichen Dreieinigkeit uns darauf beschränkt haben die Namen derselben und die dadurch angezeigte Bedingtheit dogmatisch zu verwerthen, bleiben wir nun auch hinsichtlich der dritten Hypostase des heiligen Geistes dabei stehen diese Bezeichnung darauf anzusehen, inwiefern sie uns über das innergöttliche Verhältniss jener Hypostase zu den beiden andern Aufschluss giebt. Da ist es denn, nachdem für uns die hypostatische Unterschiedenheit des Geistes als Thatsache sich erwiesen hat, von Belang, dass wir dem Prädikat des Geistes bereits früher als einem Wesensmoment des persönlichen Gottes begegnet sind und dass ebenso wie es von Gott heisst er sei Geist, so auch von dem Herrn gesagt wird *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* (2 Cor. 3, 17). Wir wissen, wie das Erstere gemeint ist (§. 13, 3); die andere Aussage aber will gemäss dem Gegensatze zu Mose und demnach zu *γράμμα* verstanden sein, innerhalb dessen sie steht. Wie Mose das *γράμμα* genannt werden kann, insofern das von ihm mittlerisch Gegebene die auf ihn zurückgehende in Buchstaben verfasste Schrift ist — Mose, sagt der Apostel (v. 15), wird gelesen: so ist der Herr der Geist, insofern er das die stetige Lebensbewegung innerhalb der christlichen Gemeinde worin sie das ihr eigenthümliche Wesen hat Setzende ist, in diesem Unterschiede es ist; wo dieses stetig Bewegende, Wirkende, Leben Setzende, der Geist des Herrn (v. 17), da ist Freiheit, im Unterschied zu der Gebundenheit unter dem gesetzlichen *γράμμα*, und auch die Wandelung der von der Herrlichkeit Christi Umleuchteten in das gleiche Bild geschieht

darum *ἀπὸ κυρίου πνεύματος* (v. 18), von dem Herrn welcher Geist ist, in dem nämlichen Sinne wie er vorher als *τὸ πνεῦμα* prädicirt ward. So ist denn freilich weder in dem einen noch in dem andern Falle Geist hier in einem Sinne gemeint, welcher zur hypostatischen Unterschiedenheit des Geistes von dem Vater und dem Sohne hinführte, aber ebenso wenig in einem solchen welcher die sonderliche Stellung des Geistes als göttlicher Hypostase ausschlösse: was uns bei Erwägung jener Schriftaussagen übrig bleibt ist eben nur Dieses, dass es doch nicht zufällig sein kann, wenn die dritte Hypostase unter einem Namen erscheint, der auch sonst wennschon nicht gleicherweise Gotte und dem Sohne zum Prädikate gegeben wird. Wir werden dadurch auf einen Charakter dieser Hypostase hingewiesen, der die Gleichheit solcher Bezeichnung ermöglicht und bedingt, so dass es mithin das Wesen derselben ist, in sich die Einheit und Gleichheit des Vaters und des Sohnes, des Urbildes und des Abbildes zum persönlichen Ausdruck zu bringen. Und in ähnlicher Weise werden wir darauf hingewiesen durch das Prädikat des heiligen Geistes, wenn doch gemäss unsern Voraussetzungen was dem heiligen Geiste eignet in seiner Weltbeziehung adäquater Weise ihm auch eignen muss in seinem innergöttlichen Sein. Ohne hier vorwegnehmen zu wollen was später über das Attribut der Heiligkeit Gottes zu sagen sein wird, dürfen wir doch die Weltwirksamkeit des Geistes als heiligen Geistes darein setzen, dass er das Für- und Zu-Gott-sein des Geschaffenen bedingt, dasselbe zur Gemeinschaft und Einheit mit Gott zusammenschliesst. Zu diesem Endzweck und mit dieser Wirkung geht der Geist, welcher beides Geist des Vaters wie des Sohnes ist, als hypostatischer aus in die Welt: wir werden demnach zu behaupten das Recht haben, dass Dem analog der Charakter des heiligen Geistes sei, wie er als Geist des Vaters und des Sohnes in dem innergöttlichen Verhältniss hypostatisch besteht. Und auch Dies ist keine bloss theoretische, für den Glauben irrelevante Setzung, weil die heilsgeschichtlich vorhandene Art und Wirkung des Geistes diese nicht sein könnte ohne ein ihr entsprechendes ewiges Sein desselben Geistes in sich. Zugleich bewährt sichs hierbei, dass diese Hy-

postase in der That dem dritten Momente in dem Process der menschlichen Personsetzung entspricht, welchen wir vonvornherein als das einzig zulässige endliche Analogon der göttlichen Trinität bezeichneten. Der heilige Geist ist es in welchem als besonderer Hypostase das zeugende Urbild und das gezeugte Abbild sich zusammenschliesst, dessen sonderlicher Charakter dieser ist dass die Einheit beider in ihm hypostatischen Ausdruck findet. Um deswillen ist er auch in seinem innergöttlichen Sein Geist und heiliger Geist. Und auch hier ist es Selbstsetzung des Einen absoluten Gottes worin diese Hypostase ewiger Weise sich begründet, nämlich eine Selbstsetzung, welche durch das Vater- und durch das Sohnesbewusstsein, niemals durch eines allein, sich vermittelt, so dass hierin die transscendente Bedeutung des zunächst transeunt gemeinten ἐκπορεύεσθαι ersichtlich ist. Wir verstehen darunter diejenige hypostatische Setzung des Einen in Form dreifachen Ichbewusstseins sich persönlich setzenden absoluten Gottes, welche allewege durch das Ichbewusstsein des Vaters und des Sohnes bedingt ist und insofern auf diese sich zurückführt. So wenig der Vater sich als Person wüsste ohne den Sohn — er ist solche und weiss sich als solche nur mit dem Sohne und durch den Sohn — und so wenig der Sohn als Person sich wüsste ohne den Vater, so weiss auch weder der Vater sich als Person ohne den heiligen Geist, in welchem seine Einheit mit dem Sohne, noch der Sohn sich als Person ohne den heiligen Geist, in welchem seine Einheit mit dem Vater sich persönlichen Ausdruck giebt, und womit die ewige Insichbewegung des absoluten persönlichen, in Form dreifacher Ichsetzung persönlichen, Gottes sich vollendet.

14. Hierdurch ist uns nun schlüsslich die Möglichkeit gegeben, mit einem zwiefachen Lehrsatz der Kirche und der kirchlichen Theologie uns auseinanderzusetzen, wovon der eine das Verhältniss des Wesens Gottes zu den Personen, der andere das Verhältniss der Personen zu einander, an sich und in ihrer Weltwirksamkeit betrifft. Wenn man in erster Hinsicht von Einem Gott und drei Personen redete, jenen Ausdruck gewissermassen als generellen gebrauchend, entsprechend der Einheit des Wesens

so stellt sich dabei allerdings eine formelle Differenz heraus im Vergleich zur Schrift, in welcher niemals Gott in diesem die Personen unter sich zusammenfassenden, so zu sagen abstracten Sinne vorkommt, sondern unbeschadet der Gottwesenheit des Sohnes und des heiligen Geistes, Gott zunächst den Vater bezeichnet, also Gott und der Vater auf Eine Linie treten. Um zu begreifen dass diese formelle Differenz keine sachliche ist, muss man den Gang im Auge behalten, den das dogmatische Verständniss innegehalten hat, indem es von der schlechthinigen Einheit Gottes zur Erfassung seiner hypostatischen Triplicität die doch allewege eine solche Gottes ist fortschritt, und durch den Widerspruch genöthigt ward das Prädikat der Gottheit von den heilsgeschichtlichen Factoren, unbeschadet jener Einheit, geltend zu machen, wobei jedoch die leicht sich darbietende Vorstellung von der Analogie genereller Einheit und individueller Mehrheit als eine gänzlich unzutreffende, jenem Erkenntnissweg widersprechende, ferngehalten werden muss. Anders verhält es sich dort bei dem heilsgeschichtlichen Hervortreten des Sohnes und des Geistes als gesonderter Hypostasen, wo gegenüber dem schlüsslich in das Fleisch eingetretenen Sohne, dessen Vater nicht nur sondern dessen Gott zugleich der ihn Sendende ist, sich das Prädikat ϑεὸς καὶ ὁ πατὴρ zusammenfügte, der jenseitige Gott, der seine Gottheit und Vaterschaft zumal bekundete in der Sendung des Sohnes gleichwie auch in jener des Geistes. Christus ist Gottes (1 Cor. 3, 23), und nicht bloss zu seinem Vater sondern auch zu seinem Gott kehrt er in die Ueberweltlichkeit zurück (Joh. 20, 17): der Vater ist in diesem heilsgeschichtlichen Sinne der Gott unseres Herrn Jesu Christi (Eph. 1, 17). Wie aber allenthalben die heilsgeschichtlichen Bethätigungen Gottes, woraus zunächst jener Sprachgebrauch der Schrift sich erklärt, zu ihrem Hintergrunde an sich bestehende Realitäten haben, so will nun bei jener Bezeichnung des Vaters als Gottes schlechthin auch daran gedacht sein, dass der Sendung des Sohnes in die Welt und in das Fleisch correspondirt die Setzung des Sohnes von dem Vater in der immanenten Wesenheit Gottes, so dass mithin dieses Ursetzende, auf welches darnach auch die heilsgeschichtliche Setzung des Sohnes

zurückgeht, umdeswillen κατεξοχὴν den Namen Gottes trägt. Ebendarum ist es auch der Vater, Gott schlechthin, von welchem der Apostel sagt dass aus ihm und durch ihn und zu ihm Alles sei (Rom. 11, 36). Den schlechten Nutzanwendungen, welche man von dieser Schriftthatsache aus zu Gunsten des Subordinatianismus gezogen hat, haben wir vonvornherein die Wurzel abgeschnitten, und mit der Anerkennung derselben nehmen wir schlechthin Nichts zurück von Dem was über die Gottwesenheit des Sohnes und des Geistes eben auch aus der Schrift festgestellt worden ist. Der Vater, ὁ θεός, ist Dieses was er an sich und was er kraft der heilsgeschichtlichen Sendung des Sohnes ist eben nur in solcher Reciprocität; sein Gottsein nicht minder wie sein Vatersein hat Dieses zu seinem Wesen, dass der Sohn von ihm gezeugt wird und der Geist von ihm ausgeht; das Aus- und Durch- und Zu-ihm-sein des All gilt nicht von ihm als Vater-Gott abgesehen von dem Sohn und dem heiligen Geist, sondern gerade umgekehrt steht er als Gott in diesen Relationen zur Welt nur kraft seiner Relation zu dem Sohn und dem Geist und indem jene durch diese sich ihm vermitteln. Ebendaraus ergiebt sich nun weiterhin, in welchem Sinne wir uns den altdogmatischen Satz aneignen können: *opera ad intra sunt divisa, opera ad extra sunt indivisa.* Beide Aussagen unterliegen sowie sie lauten begründeten Bedenken. Die Vorstellung der Getheiltheit dort ist nicht minder missverständlich und anstössig, wie jene der Ungetheiltheit hier. Wir wissen, trotz der Unterscheidung der Hypostasen und der sie constituirenden Proprietäten, in dem ewig vollendeten Process der göttlichen Personbildung Nichts von einer Getheiltheit der Actionen, sondern haben gesehen dass mit einer und derselben Selbstsetzung der absolute Gott sich als Vater, Sohn und Geist, und mit dieser dreifachen Ichheit sich als persönlichen setzt. Die Vorstellung der Getheiltheit widerspricht dem ewigen und unlösbaren Ineinander und Durcheinander der göttlichen Hypostasen, von denen jede immer nur mit den anderen und durch die anderen persönlich ist und die Persönlichkeit Gottes constituirt. Und nur mit demselben Rechte und in dem gleichen Sinne, wie wir das Ursetzende unterschieden haben von dem Ge-

setzten u. s. w., wobei aber jenes immer zugleich sich selbst constituirt indem dieses, mag auch von einer *divisio operum ad intra* die Rede sein. In umgekehrter Weise haben wir uns den andern Satz zurechtzustellen, welcher die *opera ad extra* als *indivisa* bezeichnet, wie ja auch von Alters her zur Verhütung des Missbrauchs diesem Satze die Clausel beigefügt ward: *servato tamen ordine et discrimine personarum.* Denn in alle Wege steht nach der Schrifturkunde wie gemäss der Heilserfahrung fest, dass es der Sohn war und nicht der Vater noch auch der Geist, welcher in der Fülle der Zeit Mensch ward, und diese in der Mitte der Heilsacte feststehende Unterscheidung greift nun auch hinaus nach allen Seiten und in alle Beziehungen jener centralen Heilsthatsache; wir werden nachmals finden, in welchem Masse das dogmatische Verständniss der Menschwerdung Gottes gerade von der Erfassung dieser Realität abhängt dass der Sohn die Bestimmtheit Mensch zu werden an sich trägt. Und das Gleiche gilt an seinem Theile von dem heiligen Geiste, dessen Unterscheidung von den beiden andern Hypostasen des göttlichen Wesens ja eben auf der Unterschiedenheit der Action beruht welche die Glaubenserfahrung von ihm auszusagen hat. Wir werden daher, ohne die Wahrheit jenes altdogmatischen Satzes beeinträchtigen zu wollen, doch auf die missverständliche Aussage: *una persona in operibus ad extra nominata intelligitur tota trinitas*, verzichten und statt ihrer die bestimmtere, unsern Voraussetzungen congruente, Thesis wählen, dass das Mass der Ungetheiltheit in den Actionen der Hypostasen *ad extra* entspreche der Ungetheiltheit jener Hypostasen in ihrem ewigen Ansichsein, unbeschadet der allewege bestehenden Triplicität des göttlichen Ichbewusstseins. Es ist wahr, dass es eine Action der einen oder der andern göttlichen Hypostase in Beziehung auf die Welt nicht giebt *sine participatione alterius*, und insofern sind die *opera ad extra* ohne Zweifel *indivisa:* aber diese Participation hebt die Unterschiedenheit des Subjectes der Handlung nicht auf, sondern setzt für letztere lediglich eine Theilhaberschaft der anderen Hypostasen welche dem immanenten Verhältniss der Personen untereinander entspricht.

§. 16. Gott als der absolute persönliche indem dreieinige ist in sich der schlechthin Gute und die schlechthinige Liebe, ersteres als der schlechthin für sich seiende, welches doch ein Sein für Anderes in ihm, letzteres als der schlechthin für sich lebende, welches doch ein Leben für Anderes in ihm ist. Auch von diesen Momenten gilt dass damit für den absoluten persönlichen dreieinigen Gott nichts Neues gesetzt wird, sondern dass wir ihn erkennend eben damit erkennen er sei was die Prädikate der absoluten Gutheit und der absoluten Liebe besagen.

1. Auch hier — und darauf hinzuweisen dürfte an diesem Orte besonders nöthig sein — fragen wir noch nicht nach „Eigenschaften“ Gottes in dem speciellen Sinne in welchem später davon die Rede sein wird, sondern wir richten unser Auge lediglich auf das bisher in Betracht gezogene Realprincip, um Wesensmomente desselben zum Ausdruck zu bringen welche darin unmittelbar enthalten gerade an dieser Stelle der systematisch fortschreitenden Erkenntniss sich darbieten. Denn das innerlich Harmonische und Geordnete in der einheitlichen Fülle des göttlichen Wesens bedingt auch für die Erkenntniss, die jener Einheit und Totalität nur stückweise und successiv sich bemächtigen kann, die nothwendige Folge, dass gerade an bestimmten Punkten der nachbildenden Darstellung bestimmte Momente als nun erfassbare auftreten; und Das sind hier die Momente der schlechthinigen Gutheit und der schlechthinigen Liebe. Nur freilich nicht so, als hingen jene Momente nur an der Realität des dreieinigen Gottes, dieser für sich genommen, von der Absolutheit und Persönlichkeit gewissermassen abgelöst — was ja auch dem aufgezeigten Verhältniss derselben zu einander gänzlich widersprechen würde; sondern gleichwie die Momente Geist und Leben, die wir im Anschluss an die Lehre von der Persönlichkeit Gottes zur Darstellung brachten, sich aus dem Wesen des absoluten persönlichen Gottes ergaben, so treten die Momente der Gutheit und der Liebe zwar für die Erkenntniss erst hervor nachdem sie Gottes als des

dreieinigen innegeworden ist, aber da die Dreieinigkeit lediglich die genauer bestimmte Form der göttlichen Persönlichkeit ist, diese aber für die Erkenntniss wiederum aus der Absolutheit Gottes sich ergiebt, so ist es der absolute persönliche dreieinige Gott, von welchem wir sagen er sei der schlechthin Gute und die schlechthinige Liebe.

2. Es hat vorerst wenig mit der hier vorliegenden Frage zu schaffen, dass in alttestamentlichen Schriftstellen (Ps. 25, 8; 86, 5) Gott als gut bezeichnet wird, da hier der Begriff der Gutheit in dem Sinne der Güte und Gütigkeit welche er den Menschen, den Sündern zumal erweist verstanden sein will; und nur die Aussage Christi: Niemand ist gut als der einige Gott (Mrc. 10, 18), berührt sich im Allgemeinen mit dem Prädikate welches wir auf Grund der bisherigen Erörterung über Gottes Wesen und Persönlichkeit ihm beizulegen haben. Der dogmatische Begriff welchen wir meinen liegt jenseits Dessen was man in sonst üblicher Weise mit den sogenannten „moralischen Eigenschaften" Gottes auszudrücken pflegt, sie vielmehr in sich und unter sich zusammenschliessend, von ihnen insgesammt aber dadurch sich unterscheidend, dass hier die einzelnen Relationen, durch welche sich — gemäss unsrer späteren Untersuchung — die „Eigenschaften" Gottes für die Erkenntniss ergeben, noch gar nicht in Betracht kommen: am Ehesten könnte man ihn mit dem Ausdruck der schlechthinigen „Vollkommenheit" vertauschen, den man ja mit Recht auch nicht unter den Eigenschaften Gottes aufzuführen pflegt, sondern zur Bestimmung Gottes schlechthin als des „allervollkommensten Wesens" verwendet. Haben wir aber gleichwohl auch bei der Dreieinigkeit Gottes als immanenter, wie bei allen früheren Wesensbestimmungen, nichts Anderes als Gottes Selbsterweisung in der Erfahrung des Glaubens zum Ausgangspunkte der dogmatischen Untersuchung genommen, so gilt das Nämliche selbstverständlich von dem immanenten Momente der Gutheit Gottes, welches dem Gläubigen aus seiner, des absoluten persönlichen, Dreieinigkeit sich erschliesst. Denn die göttlichen Factoren des Heilslebens, auf welche schlüsslich die Erkenntniss des dreieinigen Gottes zurückgeht, vermitteln zugleich

dem Glaubensbewusstsein die Realität des schlechthin Guten, welcher *eo ipso* das höchste Gut ist, nicht in dem bloss formellen und abstracten Sinne in welchem dieser Begriff jedem, auch dem natürlichen Menschen zugänglich ist, sondern in der concreten Wahrheit und inhaltlichen Fülle wie diese der gläubigen Gemeinde durch den Contact des dreieinigen Gottes sich erschlossen hat. Alles was gut ist und heisst concentrirt sich für den Christen in diesem Gott, in demselben Umfange in welchem etwa früher die ganze Fülle der Realitäten als in dem absoluten Gott gelegen von ihm erfahren und erkannt wurde, und insofern liegt denn allerdings auch die Meinung jener alttestamentlichen Zeugnisse von Gottes Gutheit nicht ausserhalb des Gesichtskreises welchen die dogmatische Aussage umschreibt. Aber freilich handeln wir nun hier lediglich von der Gutheit Gottes in ihrem ansichseienden Wesen, welches genau in derselben Weise und mit demselben Rechte abgesehen von der transeunten Bethätigung erfasst werden soll, wie das hinsichtlich des dreieinigen Gottes der doch auch nur als transeunter offenbar ist geschah.

3. Innerhalb der Welt des Creatürlichen wird das Prädikat der Gutheit den Wesen beigelegt, insofern ihr concreter Thatbestand der göttlichen Idee die sich darin Ausdruck gegeben entspricht. Denn so werden wir doch auch jene wiederholte Aussage in der Schöpfungsurkunde zu verstehen haben, dass die einzelnen göttlichen Werke gut waren weil und indem der Intention des göttlichen Schöpfungszweckes, also der in ihnen sich realisirenden göttlichen Idee adäquat. Ebendarum weil es dem Menschen gegeben ist, in der Wirklichkeit der Dinge ihre Wahrheit und Idee herauszufinden und damit erstere zu vergleichen, ist es ihm auch verliehen, die Dinge darauf anzusehen ob und inwiefern sie gut sind. Mag es sein dass in vielen Fällen es seine Schwierigkeit hat, von der äusseren Wirklichkeit der Dinge auf den Grund ihrer Idee, die zugleich ihren Zweck bezeichnet, hindurchzudringen, so ist Das eben die Schranke unsrer Erkenntniss, die wir indem wir uns jener geistig bemächtigen fortwährend zu durchbrechen versuchen: wir kommen mit dem Erkenntnissprocess erst zur Ruhe, wenn es uns gelungen ist

jedes einzelne Stück der Wirklichkeit in seiner Relation auf die Idee und insofern in seiner Zweckmässigkeit zu begreifen. Das Verfahren des Materialismus, das teleologische Moment in den creatürlichen Wesenheiten zu beseitigen, ist daher ein für die Erkenntniss selbstmörderisches, auch in Wahrheit so lange es Erkenntniss giebt niemals durchführbares: jedes kleinste Organ z. B. des menschlichen Körpers wird bei der Untersuchung darauf angesehen, was es für die Idee des Ganzen bedeutet, und so lange man darauf keine bestimmte Antwort zu geben vermag, ist man sich auch bei der genauesten Durchforschung und Erkenntniss seiner Theile bewusst es noch nicht verstanden zu haben. Ja auch wenn man anscheinend unzweckmässige oder doch unnöthige Bestandtheile innerhalb des Organismus wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt, so lässt sich dieses Urtheil erst von der zuvor erfassten und teleologisch bestimmten Idee des Ganzen aus gewinnen. Mit solch objectiver Giltigkeit drängt sich der Gehalt der Idee, obwohl von dem Subject concipirt, nicht selten auch falsch concipirt, der Erkenntniss auf, dass es ihr widerstrebt an ihre Stelle einen irgendwie willkürlichen Gedanken oder Zweck zu substituiren, der von dem höchsten Wesen beliebig gefasst oder hineingelegt etwa auch anders sein könnte. Trotz des handgreiflichen Widerspruchs, in den man sich zur Idee des absoluten Gottes damit setzte, konnte es geschehen, dass man den Menschen, oder eine Handlung des Menschen, nicht gut nennen wollte insofern das Sein oder das Thun desselben dem ihm geltenden Willen Gottes entspräche, sondern weil es mit der Idee des Guten übereinkomme: nicht umdeswillen sei Etwas gut weil Gott es wolle, sondern Gott wolle es weil es gut sei. So gewiss nun Dieses eine Verfehlung ist, ein fälschliches Hinausgehen über das mit dem Gedanken des Absoluten der menschlichen Erkenntniss gesetzte Ziel — denn so würde ja vielmehr die Idee das Absolute sein, nicht der damit übereinstimmende Gott — so ist es doch vollkommen richtig, dass die Idee des Guten nicht auf eine willkürliche Setzung Gottes zurückgeführt werden darf, welche ebendarum die Möglichkeit einer Anderssetzung für Gott zuliesse, sondern nur auf eine seinem Wesen

entsprechende, insofern nothwendige Setzung; und weiterhin folgt nun, dass indem wir von Gott die Gutheit prädiciren, die allen geschaffenen Wesen nur eignet in ihrer Relation zu ihm und der von ihm gesetzten Idee, wir ihn gut zu nennen haben kraft seiner Relation zu sich selbst und seiner Uebereinstimmung mit sich selbst. Wir kommen also, indem wir den Erfahrungsbegriff des Guten dialektisch entfalten, zunächst zu dem Resultate, dass alle Gutheit den endlichen Wesen nur beigelegt werden kann kraft einer Relation zu Anderem was sie nicht sind; und indem wir nun genöthigt sind diese Gutheit in oberster Potenz von jenem Anderen, nämlich Gotte, auszusagen, kommen wir zu dem weiteren Resultate, dass wir Gotte sie beilegen zwar auch unter Relation auf Anderes, aber auf Anderes welches er selbst ist. Und auch bei dem Unterschiede, welcher demnach zwischen der Gutheit Gottes, als des Urbildes alles Guten, des Inbegriffs der Ideen, und jener der creatürlichen Wesen besteht, bleibt doch die Analogie, nicht bloss dass wir die Gutheit immer nur unter der Relation auf Anderes zu fassen vermögen, sondern auch dass selbst bei den creatürlichen Wesen die Idee wornach wir ihre Güte bemessen ein Anderes zwar ist als ihre Wirklichkeit, aber doch mit ihr selbst gegeben, ihr anhaftend, unlösbar mit ihr verbunden. Die Realität der Gutheit gründet sich niemals auf spröde, so zu sagen punktuelle Einheit; und wenn wir daher genöthigt sind Gotte die Gutheit schlechthin zuzuschreiben, so vermögen wir dieselbe als Wesensmoment Gottes nur zu begreifen, insofern auch er nicht in solch punktueller Einheit besteht, sondern in einem Sein für Anderes, welches zugleich weil Sein des Absoluten ein Sein für sich selbst ist. Der für sich seiende absolute persönliche Gott, der in der ewigen Rotation seiner dreifachen Selbstsetzung immer nur durch Setzung eines Anderen, seines wesenhaften Abbildes, des Sohnes, und durch Einssetzung desselben mit sich selbst im heiligen Geiste sich genügt, ist der schlechthin Gute. Gott ist sich selbst das höchste Gut, und nur weil er schlechthin für sich, darum ist er der schlechthin Gute. Aber wenn Dieses bei abstracter Personeinheit den Schein schlechter Egoität an sich trüge, so dass man

meinen könnte Gott müsse doch für Anderes ausser ihm gut sein, so fällt nun dieser Schein hinweg, indem jenes Gutsein für Anderes auch bei dem festgehaltenen Für-sich-sein Gottes als des Absoluten nicht vermisst wird. Alles was des Vaters, das ist des Sohnes, und Alles was des Sohnes, das ist des Vaters, und in dem Geiste als heiligem giebt sich diese Einheit als durch das Bewusstsein des Vaters und des Sohnes vermittelte hypostatischen Ausdruck. Wir erkennen daraus zugleich, dass wir mit dem Prädikate der Gutheit nichts irgendwie Neues zu dem bisher erkannten Wesen Gottes hinzufügen, sondern dass dieser absolute Gott den wir als persönlichen indem als dreieinigen erkannten der schlechthin gute ist, weil und indem jenes. Es ist, mit andern Worten, das schlechthin vollkommene Sein des absoluten persönlichen Gottes, welches in dem Ineinander der dreifachen Ichsetzung sich darstellt.

4. Gleichwie das früher besprochene Wesensmoment des Geistes in dem absoluten persönlichen Gott sich verhält zu dem des Lebens, so stellt sich hier die schlechthinige Gutheit des absoluten persönlichen dreieinigen Gottes zu seiner schlechthinigen Liebe. Es könnte scheinen, als schlösse sich in diesem Stücke die dogmatische Aussage zu welcher wir hiermit fortgehen enger als bei dem vorherigen Wesensmoment mit der Schriftaussage zusammen, da doch in der Schrift selbst wiederholt (1 Joh. 4, 8, 16) der Ausdruck sich findet Gott sei Liebe. Indessen bedarf es nur eines flüchtigen Blickes auf den Zusammenhang und die Tendenz jener Stellen, um zu verstehen, dass hier Gott Liebe genannt wird vermöge des Liebesverhältnisses in welchem er kraft der Sendung des Sohnes zur Welt steht: Gott ist Liebe in Anbetracht der von ihm ausgeströmten Liebe. Es verhält sich also damit trotz des verwandteren Ausdrucks wesentlich nicht viel anders als mit dem vorangehenden Wesensmoment. Hinwiederum unterliegt es ja freilich keinem Zweifel, dass diese transeunte Liebe welche Gott ist in seinem immanenten Wesen sich begründet: er könnte für uns nicht die Liebe sein, wäre er nicht die Liebe an sich. Und eben hier haben wir uns vor Missverständnissen zu hüten, welche gerade an dieses Prädikat Gottes sich reichlich und bis

in die neuste Zeit angeknüpft haben. Am Unrichtigsten unter allen ist jene Auffassung (Ritschls), wonach die christliche Vorstellung, dass Gott Liebe sei, von der Theologie ohne die Voraussetzung irgend eines anderen möglichen Begriffes von Gott zum Ausgangspunkte der Gotteslehre genommen werden soll. Das Motiv zu dieser Auffassung ist dieses, dass nur von hier aus das Problem der Welt gelöst werden könne. Aber ob und wie damit das Problem der Welt gelöst und ihr Zusammenhang erklärt werde, kann uns hier noch nicht bekümmern; wohl aber Dies, dass wir Gottes Wesen in der Reinheit erfassen wie sie dem Erfahrungsbewusstsein des Glaubens entspricht und jeden Selbstwiderspruch in Gott ausschliesst. Vor Allem ist ersichtlich, dass in keinem Falle, was es im Uebrigen auch um das Wesensmoment der Liebe sei, die Lehre von Gott mit dieser Aussage begonnen werden kann; ebensowenig als wir sie beginnen durften mit der Aussage Gott sei Geist. Denn da die Liebe nicht an sich schon Gottes Wesen von dem creatürlichen scheidet, gleichwie auch Geistigkeit nicht von Gott ausschliesslich prädicirt werden kann, so ist man dabei immer genöthigt hinzuzufügen, was für eine Liebe es sei die man von Gott aussage, damit so der Begriff in die Sphäre Gottes erhoben werde oder damit man daraus verstehe, warum Gott als Liebe schlechthin zu bezeichnen sei. Dieses aber was man hinzuzufügen sich genöthigt sieht ist das für die Erkenntniss sachlich Vorangehende, welchem man daher auch dogmatisch zuerst Ausdruck zu geben hat, damit das Prädikat der Liebe als Prädikat Gottes erkannt werde. Die überaus schwächlichen Versuche, mit denen neuerdings Ritschl und Herrmann jene unhaltbare Position zu behaupten bemüht waren, habe ich anderwärts (Syst. der chr. Gewissheit I, 2. Aufl., S. 338 ff.) hinreichend beleuchtet, so dass es unnöthig erscheint an diesem Orte weiter davon zu sprechen. Ist nun damit zugleich unsre bisherige Darstellung der Gotteslehre gerechtfertigt, so legt sich um so mehr die andere Frage nahe, ob wir nicht im Hinblick auf das Wesensmoment der Liebe uns ausser Stande finden, hier bei dem immanenten, in sich selbst beschlossenen Wesen Gottes stehen zu bleiben, dem doch unsre gesammte Erörterung an die-

sem Orte gilt. Denn Liebe, sagt man (z. B. Rothe), ist die Bestimmtheit der Person durch Selbstbestimmung sich selbst an ein Anderes, und zwar an ein persönliches Anderes, mitzutheilen. Man folgert daraus, dass Gottes Liebe das causale Princip der Schöpfung, der Grund des Werdens und Seins der Welt sei. Und nicht bloss Dies, sondern die Nothwendigkeit und die Anfangslosigkeit der Weltschöpfung leitet man daraus ab: weil Gott seinem Wesen nach Liebe ist, muss er als nothwendige Folge dieser schon vorhandenen Bestimmtheit seines Wesens eine Welt hervorbringen, und niemals hat es eine Welt nicht gegeben. Aber ohne noch irgend auf die Frage über die Weltschöpfung, die einem späteren Orte vorbehalten bleiben muss, hier näher einzugehen, werden wir jedenfalls aus der bisherigen Gotteslehre mit völliger Sicherheit entnehmen dürfen, dass mit jener Auffassung der Liebe als göttlicher Wesensbestimmtheit nicht weniger als Alles durchbrochen wird was bis daher über das Wesen Gottes festgestellt wurde. Gottes Absolutheit, als auf welcher alle anderen Bestimmtheiten seines Wesens gemäss unsrer Erkenntniss beruhen, verträgt es nicht, dass ihm um zu sein was er ist die Setzung einer anderen Existenz ausser ihm, mag dieselbe auch immerhin völlig seine eigne Setzung sein, nothwendig sei. Und es macht hierbei gar keinen Unterschied, ob diese Nothwendigkeit als eine physische oder als eine ethische gedacht werde. Der Fall ist vielmehr genau derselbe, wie bei dem Wesensmoment der Gutheit Gottes, wo nach endlichem Mass gemessen immer eine ausserhalb gelegene Idee die Beilegung des Prädikates bedingt, nun aber für die Bezeichnung Gottes als des schlechthin Guten alles Gewicht gerade darauf gelegt werden musste, diese Beziehung auf eine Existenz ausser ihm welche es auch sei hinwegzuschaffen. Man kann die Vollkommenheit des absoluten Gottes nicht darein setzen, dass er behufs seiner Vollkommenheit eines Anderen ausser sich bedürftig sei. Eben darum hat man nun von Seiten Solcher die diese Instanz anerkannten jenen schon früher als ungangbar aufgezeigten Weg eingeschlagen, das Bedürfniss eines Andern auf Grund der göttlichen Liebe zum Verständniss der Trinitätslehre zu verwenden und daraus die Setzung der an-

deren Hypostasen neben jener des Vaters zu erklären. Bedarf Gott um die Liebe zu sein eines Andern, und kann dieses Andere wegen seiner Absolutheit nicht ausserhalb seines eignen Wesens gelegen sein, so musste er innerhalb seines Wesens ein Anderes behufs der Bethätigung seiner Liebe setzen, den Sohn und den Geist. Aber diese Verirrung ist wo möglich noch stärker als jene frühere. Man stellt dabei die Person des Vaters als des Gottes welcher die Liebe sei in einer Weise voran und den Hypostasen des Sohnes und des Geistes gegenüber, dass dadurch das Grundverhältniss der Trinität selbst alterirt wird. Denn der Vater ist Gott, persönlicher Gott, nur in und mit dem Sohne und dem heiligen Geiste, und als dieser ist er die Liebe. Man darf daher die Liebe des Vaters nicht voranstellen damit daraus die ewige Setzung des Sohnes und des Geistes sich erkläre, sondern diese kraft deren Gott sich als persönlichen setzt muss vorangehen, damit man verstehe dass und wie er die Liebe sei. Denn die Liebe ist in jedem Falle ein Wesensmoment des persönlichen Gottes.

5. Wir werden demnach auf den Weg zurückgedrängt, den wir bisher durchweg und noch zuletzt bei dem Prädikat der schlechthinigen Gutheit Gottes innegehalten haben, und dieser Weg führt zugleich zu der Frage zurück, warum und in welchem Sinne das Wesensmoment der schlechthinigen Liebe gerade auf diesem Punkte der Gotteslehre der dogmatischen Erkenntniss sich darbietet. So wenig dass Gott Liebe sei im letzten Grunde eine Erkenntniss ist welche der Christ von Oben herab, aus dem Nachdenken über das Wesen Gottes an sich, gewinnt, dahingegen diese Realität ebenso wie die Gutheit Gottes aus der Erfahrung des Glaubens sich ihm erschliesst, so gewiss wird unter Voraussetzung dieser Thatsache die dogmatische Erkenntniss in der fortschreitenden Erfassung der Wesensmomente des immanenten Gottes gerade auf diesem Punkte der Liebe Gottes als eines solchen sich zu bemächtigen in der Lage sein. Und im Grunde ist Dieses hier leichter als bei dem zuletzt besprochenen Wesensmomente der göttlichen Gutheit, da doch sowohl die Ichheit als die persönliche Anderheit Gottes, jene nicht ohne diese, sich sofort als unumgänglich nothwendige

Vorbedingungen erweisen, um die Realität der immanenten Liebe Gottes zu begreifen. Denn jene Selbstbewegung der Liebe, welche in der Hingabe an Anderes sich selbst findet, hat nirgend auch innerhalb der creatürlichen Welt ihre Stelle, ausser in einem seiner selbst mächtigen Ich, wogegen, wenn Analoges uns in der ausserpersönlichen Welt begegnet, die Selbstbewegung eine durch instinctive Macht gebundene und getriebene ist und insofern den vollen Begriff der Liebe nicht erreicht. Und wiederum ist ersichtlich, ebenfalls schon aus dem Vollbegriff der Liebe auch innerhalb des creatürlichen Gebietes, dass nur gegenüber persönlichem Wesen die Selbsthingabe der Liebe zu ihrem Ziele kommt, dem nämlich, in Anderem sich selbst zu finden und zu haben. Auch die Liebe Gottes zur Welt ist Liebe im vollen Sinne des Wortes nur insofern sie auf creatürliche gottebenbildliche Persönlichkeiten sich richtet, und erst um dieser willen, im weiteren, uneigentlichen Sinne des Wortes wird dann auch Unpersönliches mit von solcher Liebe befasst. Für den Menschen aber ist Gott nur als persönlicher, niemals als unpersönlich vorgestellter, der Gegenstand seiner Liebe, nämlich insofern Gott das persönliche Urbild des Menschen ist, in welchem er umdeswillen sich selbst als Abbild findet. Die Liebe Gottes des Absoluten aber und als des Absoluten kann zunächst nur auf persönlich Anderes welches er selbst ist gerichtet sein, so dass wir mithin, um die immanente Liebe Gottes zu verstehen, alles Dessen aber auch nur Dessen bedürfen was wir bisher von ihm erkannt haben, seiner Absolutheit, Persönlichkeit, Dreieinigkeit. Dass der Vater sich selbst will und setzt und erkennt in dem Sohne, dass der Sohn sein eignes Wesen nur hat und will und weiss in dem Vater, und dass dieses Füreinander des Vaters und des Sohnes sich zusammenschliesst in dem heiligen Geiste, diese Insichbewegung des persönlichen dreieinigen Gottes, vermöge deren die einzelne Hypostase für sich gar Nichts ist und hat und will, Alles aber hat und ist in der je andern und durch dieselbe, Das ist die immanente Liebe des absoluten persönlichen dreieinigen Gottes, das absolute Urbild alles Dessen was sonst als Liebe uns zum Bewusstsein kommt. Und nun sieht man, wie allerdings dieses Wesensmoment des dreieinigen Gottes

zu jenem der absoluten Gutheit oder Vollkommenheit sich verhält wie in Rücksicht auf den persönlichen Gott sich zu einander verhielten Geist und Leben. Das schlechthinige Fürsichsein Gottes, welches doch ein Sein für Anderes, ist seine absolute Gutheit, das schlechthinige Fürsichselbstleben Gottes, welches doch ein Leben für Anderes, ist seine absolute Liebe. Die absolute Vollkommenheit giebt sich Ausdruck; bethätigt sich in der absoluten Liebe. Aber gleichwohl bleibt es dabei, dass die Liebe Gottes nicht zu Grunde gelegt sein will derjenigen Actualität des göttlichen Wesens, kraft deren der Vater von Ewigkeit her ein Ebenbild seiner selbst zeugt und weiterhin die göttlichen Hypostasen des Sohnes und des Geistes mit der des Vaters zur trinitarischen Persönlichkeit sich verbinden. Aber in und mit dieser Actualität, in und mit dem ewigen Verhältniss der göttlichen Hypostasen zu einander ist die Liebe gegeben als die ewige Selbstbewegung worin diese Personen für einander sind, an einander sich hingebend gegenseitig sich durchdringen: als das ewige Fürsichselbstleben Gottes in seiner Dreipersönlichkeit.

Vierter Abschnitt.

Die Eigenschaften Gottes.

§ 17. Dem Einen göttlichen Wesen, welches als das absolute persönliche dreieinige sich ausgewiesen hat, kommt eine Vielheit von Eigenschaften zu, welche ihm beigelegt werden und thatsächlich ihm eignen als in Relation gestelltem zu geschaffenem Sein überhaupt, zur Menschheit und Menschheit Gottes im Besonderen. Während sie insgesammt etwas Reales in Gott, nämlich das göttliche Wesen selbst, aussagen, so haftet doch ihre Pluralität und Geschiedenheit durchweg an der Relation unter der sie auftreten. Demnach werden sie vollständig zum Ausdruck kommen, sowohl in ihrer Geschiedenheit wie in der sie befassenden Einheit, wenn Gott als der absolute und als der persönliche indem dreieinige in die bezeichnete Relation gestellt und darnach erkannt wird.

1. Alle Aussagen von Gott die bisher zur Sprache kamen und so nicht minder jene zu denen wir nunmehr übergehen, haben Dies miteinander gemein, dass sie ihm als Princip des Werdens gelten, nämlich desjenigen Werdens worauf die Gesammtheit der Glaubensrealitäten, sonach der dogmatischen Lehrsätze sich bezieht. Handelte es sich bei der Lehre von dem Wesen, von der Persönlichkeit und von der Dreieinigkeit Gottes um dessen Ansichsein, so doch nur um ein solches welches sich für das Glaubensbewusstsein aus der thatsächlichen Wechselwirkung zwischen Gott und dem Gläubigen ergeben hat, ein Ansichsein, wie es Gotte eignet und ihm beigelegt wird weil er das Princip dieses Werdens ist und damit er es sei. Es ist also insofern

zunächst kein Unterschied, wenn wir jetzt zu einem Abschnitt der Gotteslehre übergehen, in welchem die Weltbeziehung Gottes stärker als Das bisher der Fall war betont wird: denn weder wurden die bisherigen Aussagen irgendwie auf speculativem Wege geschöpft, abgesehen von der thatsächlichen Wirkung Gottes auf den Glauben, noch wird bei den Eigenschaften Gottes, welche nun in Frage stehen, das Ansichsein Gottes um dessenwillen er allein das Princip und zwar dieses Princip des Werdens ist ausser Betracht gesetzt und etwa bloss von Solchem gehandelt was Gott wäre oder ihm erwüchse in seinem Zusammensein mit der Welt und in seiner Beziehung auf die Welt. Nur Dies bildet einen sogleich auf der Schwelle erkennbaren Unterschied, dass wir hier dem Werden und Gewordensein dessen Princip Gott ist näher treten als zuvor, wie denn darum auch dieser Abschnitt dicht an den zweiten Hauptheil „von dem Vollzug des Werdens“ angrenzt, und dass Gott, das an sich seiende Princip des Werdens, hier anders als vorher in eine Reihe von Beziehungen zur Welt gestellt wird, woraus die Vielheit der ihm beigelegten Attribute sich erklärt unbeschadet der bisher festgehaltenen und weiterhin festzuhaltenden Einheit.

2. Zunächst unterliegt es gar keinem Zweifel, dass das gläubige Bewusstsein und mit ihm das urkundliche Schriftwort die Eigenschaften Gottes als ebenso objectiv reale Gotte beilegt wie etwa die Persönlichkeit und die Dreieinigkeit. Der christliche Glaube lebt im Angesichte des ewigen und allgegenwärtigen, des heiligen und gnädigen Gottes, und sowenig fallen ihm diese Bestimmungen der Ewigkeit, Allgegenwart u. s w. in das subjective Gebiet blosser Anschauung von Gott, die nicht etwas in Gott Seiendes ausdrückte, hinein, dass Gott ohne solche Attribute für ihn aufhören würde der reale lebendige Gott zu sein — er würde zu einem unlebendigen schattenhaften Abstractum. Dass damit Gotte in seinem Ansichsein Vieles, Mannigfaltiges, Unterschiedenes beigelegt wird, da doch die Ewigkeit nicht Dasselbe ist wie die Heiligkeit und die Allmacht etwas Anderes als die Allwissenheit, kümmert den Glauben nicht und macht ihn nicht irre an Gottes Absolutheit und Einheit. Im Gegentheil, er würde Gott gar nicht

als den realen, absoluten, Einen anerkennen, wenn er ihm nicht das Attribut der Ewigkeit und der Allmacht und der Heiligkeit u. s. w. beilegen dürfte als ihm objectiv eignende. Aber eben deshalb dürfen wir nun auch das Gewicht auf die andere Seite dieser Thatsache fallen lassen, indem wir sagen: nicht eine Gespaltenheit und Getheiltheit Gottes meint der Glaube indem er jene mannigfachen und verschiedenen Eigenschaften als objectiv reale ihm beilegt, sondern er meint bei allen diesen den Einen absoluten Gott, dessen einheitliches Wesen darin seinen Ausdruck finde. Hiernach wird denn auch die dogmatische Auffassung dieser Eigenschaften nur dann dem Glaubensbewusstsein entsprechen, wenn beide Seiten, die objective Realität der Attribute, als dieser mannigfachen und ihrem Begriffe nach nicht zusammenfallenden, und zugleich die ungebrochene Einheit Gottes, auf welche die Eigenschaften zurückgehen, ja die sie erst zu Dem macht was sie in ihrer Mannigfaltigkeit Reales sind, für die Erkenntniss hervortreten und sich widerspruchslos vermitteln.

3. Wenn man gesagt hat, dass die Schrift an keinem Orte durch Aufzählung der göttlichen Eigenschaften lehre was Gott sei (v. Hofmann), so kann die Richtigkeit dieser Thatsache den Dogmatiker unmöglich davon dispensiren, einmal zu sagen was es um die Eigenschaften Gottes sei, und sodann in welchem Zusammenhange diese Eigenschaften untereinander und mit dem göttlichen Wesen selbst stehen. Wir haben bereits an einem andern Orte, wo es sich um das Dasein Gottes handelte, die uns hier neuerdings begegnende Irrung zurückgewiesen. Worauf es dogmatisch im Verhältniss zur Schrift allein ankommt, Das ist die Frage, ob dem darin sich kundgebenden Glaubensbewusstsein die Eigenschaften Gottes von denen sie redet als Realitäten und zwar als das Werden der Menschheit Gottes an ihrem Theile bedingende Realitäten feststehen, gleichviel ob sie nun diese Eigenschaften eigens lehre oder ob sie dieselben behufs einer anderweiten Lehre voraussetze und nur daran erinnere. Die letztere Unterscheidung mag für die Herstellung einer biblischen Theologie von Wichtigkeit sein, für die Dogmatik ist sie es nicht; denn es ist eben der Unterschied der dogmatischen Aussagen

von jenen der Schrift, dass die letzteren der Gelegentlichkeit, in der sie je nach der Tendenz der einzelnen Schriftabschnitte auftreten, enthoben und zu derjenigen Einheit zusammengefasst werden, wie sie dem Glaubensbewusstsein in seinem Verhältniss zu den göttlichen und von Gott gesetzten Realitäten innewohnt. Es bleibt dabei, dass es gemäss dem Zeugniss der Schrift eine Wirklichkeit ausdrückt, eine für den Gläubigen bedeutungsvolle Wirklichkeit, wenn sie Gott als den allmächtigen, ewigen, allgegenwärtigen, allwissenden u. s. w. bezeichnet, und darum kann sich die Dogmatik der Forderung nicht entziehen, diesen Eigenschaften ihren Ort anzuweisen in dem Ganzen der Realitäten welche das Glaubensbewusstsein constituiren. Ebendeswegen können wir uns auch nicht bei der Schleiermacher'schen Auffassung beruhigen, dass die Eigenschaften welche wir Gotte beilegen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. Denn hier tritt nur auf einem besondern Punkte jene fundamentale Irrung hervor, mit welcher wir uns schon hinreichend auseinandergesetzt haben, als wenn durch den unzweifelhaft subjectiven Charakter der christlichen Glaubensaussagen die objective Wirklichkeit des damit Bezeichneten ausgeschlossen wäre. Was in dieser Hinsicht von den übrigen Prädikaten gilt die wir Gotte beigelegt haben, Das gilt selbstverständlich auch von seinen Eigenschaften. Wir können daher, ohne mit dem gemeinen Christenbewusstsein in Widerspruch zu treten, die Eigenschaften Gottes nicht darin aufgehen lassen, dass sie lediglich etwas Besonderes bezeichnen in der Weise das Abhängigkeitsgefühl auf Gott zu beziehen. Denn damit ist zunächst die Frage umgangen, auf welche dem Christenbewusstsein nicht weniger als Alles ankommt, die Frage — nicht nach dem Besonderen in Gott welches die Eigenschaften ausdrücken oder nicht ausdrücken, sondern nach der göttlichen Realität die damit bezeichnet wird, mag es sich nun mit dem Besonderen wodurch eine Eigenschaft von der andern sich scheidet so oder anders verhalten. Die Realität der Eigenschaften geht darin mit Nichten auf, dass sie in Geschiedenheit von einander auftreten, weder

an sich noch gar für das christliche Bewusstsein, für welches das Zusammengehen des von einander Getrennten zur Einheit des göttlichen Wesens eine in der Erfahrung des Glaubens gegebene von Reflexion durchaus unabhängige Thatsache ist. Es ist unrichtig was neuerdings (von Dorner) behauptet wurde, dass wenn wirklich Gott es sei der sich verschieden manifestire, und nicht bloss unsre Organisation ihn verschieden reflectire, Dies auf objective Unterschiede in Gott zurückführe; denn sonst zeigte er nicht sich, sondern etwas Anderes was er nicht ist, was vielmehr nur statt seiner gelten solle. Unrichtig ist hier das Entweder-Oder zwischen nur subjectiver Erfassung und objectivem Wesensbestand. Die endliche Welt, der gegenüber das göttliche Wesen in einer Mehrheit von Eigenschaften sich darstellt, ist real und ebendarum auch dasjenige Göttliche, was in Anbetracht solcher Verhältnissstellung zur Erscheinung kommt; real in Ansehung Gottes und in Ansehung der Welt: aber die Geschiedenheit dieses Realen ist durch jene Verhältnissstellung bedingt, und keineswegs heben wir letzteres auf indem wir uns bewusst werden dass die Geschiedenheit hinwegfällt wenn wir jene Verhältnissstellung hinwegthun. Ebendarum aber haben wir nun auch nicht nöthig, mit Schleiermacher die Eigenschaften Gottes, von denen die Dogmatik in jedem Falle zu reden hat, unter die verschiedenen Abschnitte derselben zu vertheilen, als wäre es in keinem Betracht ausführbar, in der Lehre von Gott als dem Princip des Werdens die göttlichen Attribute zur Aussage zu bringen. Denn wenn es sich auch sofort herausstellen wird, dass das Besondere und Abgegrenzte der göttlichen Realitäten welche wir Eigenschaften nennen immer mit der Relation auf so oder anders Gewordenes und creatürlich Seiendes zusammenhängt, so wissen wir andrerseits, dass Gott Princip des Werdens überhaupt nur ist in seiner Beziehung auf das Gewordene und Werdende, und dass die Menschheit Gottes als Mittelpunkt dieses Werdens von ihm aussagt was es um das Princip dieses Werdens sei. Wir müssen uns eben definitiv von der Einbildung losmachen, als hätten wir bis dahin etwas Anderes gethan als jener Aussage dogmatische Fassung zu geben, und als handelte es sich in dieser gesammten

Lehre von Gott überhaupt um etwas Anderes, als Gott in seinem Wesen nach all den Seiten hin zu bezeichnen wornach das Gewordene und Werdende — immer von dem Centrum des christlichen Glaubensbewusstseins angesehen — auf Gott als dieses Werdens Princip zurückweist. Steht also jene Beziehung in alle Wege und auf allen Punkten fest, so kann es nur eine Modification derselben sein, wodurch dieser Abschnitt der Gotteslehre von den früheren sich unterscheidet, und ein durchschlagender Grund, ihn ganz von den letzteren abzutrennen, existirt nicht.

4. Beides ist in seiner Weise richtig: wenn die ältere Theologie in Erwägung, dass bei Gott nicht zwischen Substanz und Accidens geschieden werden könne, zu dem Satze kam die Eigenschaften seien die Wesenheit Gottes selbst, und wenn sie in anderen ihrer Vertreter, um die Mehrfachheit und Unterschiedenheit der Eigenschaften begreifen zu können, das Gewicht auf das Verhältniss Gottes zu Anderem, Geschaffenem, fallen liess. Aber Beides wird sofort falsch wenn das Eine dem Andern gegensätzlich und ausschliessend gegenübergestellt wird, als wären umdeswillen weil Gottes Verhältniss zu Anderem sich darin kundgiebt die Eigenschaften weniger oder nicht das göttliche Wesen; oder als wäre dadurch dass die Attribute in der That das göttliche Wesen sind und ausdrücken irgendwie ausgeschlossen, dass sie es sind und ausdrücken in der Relation zu Anderem. Denn zu dem göttlichen Wesen müssen sie doch wohl gehören, müssen das göttliche Wesen constituiren und bezeichnen, wenn sie überhaupt g ö t t l i c h e Eigenschaften sind und Alles was göttlich ist Gotte nicht erwächst aus Anderem was nicht er selbst ist; und wiederum würde ja die Pluralität und die Scheidung der Attribute schlechthin unbegreiflich sein, wenn wir sie lediglich auf Grund ihrer Identität mit dem göttlichen Wesen selbst verstehen wollten. Wir haben also Beides zugleich festzuhalten und dogmatisch bei jeder göttlichen Eigenschaft zum Ausdruck zu bringen, das Eine, dass Gottes diese Eigenschaften sind, Attribute seines Wesens, dieses Wesen constituirend, insofern aller Getheiltheit und Begrenztheit entnommen, und das Andere, dass die Vielheit und Verschiedenheit derselben erwächst aus der mehrfachen

und mannigfachen Relation, in welche dies Eine göttliche Wesen zu Anderem, Geschaffenem, gemäss der Mehrheit und Mannigfaltigkeit des Letzteren, sich stellt. Sagen wir, dass die Vielheit und Verschiedenheit der Attribute aus jener Relation erwächst, so soll damit nicht gesagt sein, dass der Gehalt des Vielen und Verschiedenen Gotte aus der Relation erwachse, sondern dieser ist sein Wesen, nämlich in demselben der Getheiltheit und Begrenztheit ledig. Ja wir sagen noch mehr: es ist nicht bloss subjectiver Schein und menschlich-beschränkte Auffassung, dass Gott in Ansehung der Welt des Endlichen als der Unendliche, gegenüber dem zeitlichen Verlauf als der Ewige, in Rücksicht auf das räumlich Begrenzte als der Unräumliche und Allgegenwärtige sich darstellt, sondern unter dieser Relation ist er es wirklich, sein Wesen ist in diesem Betracht Unendlichkeit, Ewigkeit, Unräumlichkeit. Haben wir die Welt, wie Dies später auszuführen sein wird, als eine solche Setzung Gottes anzusehen wornach ihre gesammte Existenz und Realität auf Gott zurückgeht, so ist ja vonvornherein der Gedanke ausgeschlossen, dass etwa die Erscheinung Gottes unter den dadurch gegebenen Relationen ein bloss menschlich-subjectiver Schein sei, bloss in der menschlichen Auffassung vorhanden; vielmehr Gott selbst tritt vermöge dieser von ihm selbst gesetzten, in der Schöpfungsidee, insofern in Gott selbst, vorhandenen Relationen hervor als der er ist, und dass er für den Menschen so erscheint und eigenschaftlich von ihm so aufgefasst wird ist nur die Consequenz der in solcher Weise erscheinenden Realität Gottes.

5. Im Vergleich mit dem Gewicht, welches der Erkenntniss des Wesens der Eigenschaften beizulegen ist, hat die Frage nach der Eintheilung und Gruppirung derselben geringere, nämlich zunächst lediglich systematische Bedeutung. Nur Dies haben wir vonvornherein auszubedingen, dass in jeder der einzelnen Eigenschaften, wie immer sie auf einander folgen mögen, das Wesen der Eigenschaften überhaupt, wie es bisher bestimmt worden ist, zu Tage trete und hiermit das darüber Gelehrte sich bestätige und erläutere. Dabei versteht es sich nun von selbst, dass wir nicht erst Untersuchungen darüber anzustellen haben, auf welchem

Wege, ob *causalitatis* oder *eminentiae* oder *negationis*, oder auf allen dreien zugleich, die Dogmatik die einzelnen göttlichen Eigenschaften finde oder sich ihrer bemächtige. Diese Auffassung verstösst ja gegen das Fundament unsers Verständnisses der Dogmatik, wornach dieselbe die Realitäten des christlichen Glaubens gar nicht erst zu finden, etwa gar auf philosophischem Wege zu construiren, sondern lediglich von dort zu entnehmen hat wo sie erfahrungsmässig gegeben und gelegen sind, aus dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde, so wie dasselbe in dem Bewusstsein des organisch mit ihr verbundenen Dogmatikers sich individuell wiederspiegelt. Gegeben sind für das gläubige Bewusstsein alle göttlichen Eigenschaften, von denen die Dogmatik zu reden hat, *via causalitatis*, nämlich nicht der Causalität überhaupt, geschweige eines auf blossen Reflexionen beruhenden Causalitäts s c h l u s s e s, sondern auf dem Wege derjenigen Ursächlichkeit durch welche der Mensch Gottes als socialer und individueller gesetzt und kraft seines Werdens solcher Setzung innegeworden ist. Dem gegenüber bezeichnen die *viae eminentiae et negationis* nur begleitende Momente jenes Erfahrungsprocesses in welchem das gläubige Subject Gottes als des so geeigenschafteten bewusst und gewiss wird, nämlich insoweit hierbei unmittelbar die absolute Causalität von jedweder relativen und creatürlichen sich unterscheidet; nur dass man niemals weder auf dem Wege der Steigerung noch auf dem Wege der Abstreifung das Absolute von dem Endlichen aus erreicht, denn sonst müsste jenes auf der verlängerten Linie von diesem gelegen sein. Aber wie sichs auch damit verhalte, jedenfalls haben wir damit hier Nichts zu schaffen, sondern haben unsrerseits lediglich zu untersuchen, was das gläubige Bewusstsein unter den ihm als Realitäten gegebenen Eigenschaften Gottes meine, und wie die thatsächlich in jenem vorhandene Einheit derselben sich für das systematische Verständniss, mithin durch entsprechende Gruppirung darstelle. Nicht minder ergiebt sich aus unsern bisherigen Bestimmungen über das Wesen der göttlichen Eigenschaften, dass es ganz unmöglich ist, sie nach älterem wie neuerem Vorgang (z. B. Thomasius) in immanente oder absolute und in transeunte oder relative, womit

im Grunde auch die Eintheilung in abgezogene und bezogene (vgl. Nitzsch und Luthardt) und noch mehr jene in Eigenschaften der Selbstbeziehung und der Weltbeziehung (vgl. Kahnis) übereinkommt, zu zerlegen. Denn damit halbirt man so zu sagen das Wesen der Eigenschaften, deren jede einzelne welchen Namen sie auch führe gar nicht gedacht werden kann ohne in Einem das Moment der Absolutheit und der Relativität, der Abgezogenheit und der Bezogenheit in sich zu tragen. Hat man zur Vertheidigung solcher Unterscheidung gesagt, die Unabhängigkeit Gottes von der Welt würde gefährdet, wenn Gott nur im Verhältniss zur Welt stehe und daher alle seine Eigenschaften nur Beziehungen oder Offenbarungsweisen nach Aussen seien, so wissen wir schon dass damit unsre Auffassung nicht getroffen wird; denn gleichwie wir läugnen, dass von Eigenschaften Gottes die Rede sein könne abgesehen von jeder Relation Gottes zu endlichem getheiltem Sein, so läugnen wir auch, dass das göttliche Attribut in solcher Relation zu Dem was Gott nicht ist aufgehe. Und in alle Wege wollen wir doch festhalten, dass wenn auch die Welt eine gänzlich freie, einen zeitlichen Anfang bildende Setzung Gottes ist, dennoch die Verhältnisse und Beziehungen Gottes zur Welt ewige sind, ewige nämlich zu ihr als zeitlich gewordener und bestehender. So dass mithin durch jene Fassung der Eigenschaften die Frage über die Nothwendigkeit der Welt für Gott in keiner Weise berührt wird. Scheidet man dagegen Eigenschaften der Abgezogenheit und Bezogenheit zur Welt, so spricht dagegen nicht bloss überhaupt die Thatsache, dass in jeder göttlichen Eigenschaft genau genommen Beides zugleich und zwar untrennbar beisammenliegt, sondern auch die handgreifliche systematische Schwierigkeit, dass nun dieselben Eigenschaften nothwendig zweimal auftreten müssen, hier unter der einen und dort unter der andern Rubrik; denn z. B. die Ewigkeit, die zunächst eine abgezogene Eigenschaft ist, würde man doch nicht vollständig bezeichnen, wenn sie nicht unter den bezogenen als Ueberwaltung der Zeitlichkeit wiederkehrte, und die Allgegenwart, welche zunächst eine bezogene Eigenschaft ist, wäre Dieses nicht wenn sie nicht zugleich als Unräumlichkeit

unter den abgezogenen ihre Stelle fände. Ja mehr noch: lediglich durch Beziehung des absoluten göttlichen Wesens auf die Zeit kommt der Begriff der Ewigkeit, durch Beziehung desselben auf den Raum jener der Unräumlichkeit und Allgegenwart zu Stande. Und so ist es denn auch bloss eine Selbsttäuschung, wenn man unter die Eigenschaften der Selbstbeziehung etwa die Ewigkeit, die Unermesslichkeit und die Unveränderlichkeit einrechnen zu können glaubt. Denn wie anders lassen sich diese Eigenschaften, so gewiss sie etwas in Gott Seiendes bezeichnen, in ihrer Besonderheit irgendwie begreifen, oder um die Aussage objectiv zu wenden, wie können diese Eigenschaften in ihrer Besonderheit von einander als reale sich abgrenzen, ausser indem Gottes einheitliches Wesen durch Relation auf die Zeit als ewiges, durch Relation auf das messbare, begrenzte Endliche als Unermesslichkeit, durch Relation auf den Wechsel des Zeitlich-Räumlichen als Unveränderlichkeit sich bestimmt? Nur dass man sich dabei immer wieder von der Vorstellung losmache, als erwüchse dem göttlichen Wesen Etwas durch solche Relation was es abgesehen davon nicht hätte, und wäre es in diesem Sinne gemeint dass Gottes Wesen kraft solcher Relation sich so oder anders bestimme. Vielmehr was Gotte in alle Wege kraft seines Wesens eigen ist tritt hervor und erscheint in dieser mit den Eigenschaften ausgedrückten Bestimmtheit gemäss der so oder anders gearteten Relation. Bei der völligen Unleidlichkeit dieser und ähnlicher Eintheilungen sowohl in materieller wie in formeller Hinsicht würde es immerhin bei Weitem erträglicher sein, sie gemäss einer so oder anders von dem menschlichen Wesen hergenommenen Analogie in Eigenschaften des Seins, des Wissens und des Wollens (z. B. Hase), oder in metaphysische und psychologische (vgl. Pfleiderer) oder (wie Philippi) in Eigenschaften der absoluten Substanz, des absoluten Subjects und der absoluten Liebe zu zerlegen. Denn hier kommt wenigstens der Hauptanstoss in Wegfall, an welchem all jene früheren Eintheilungen scheiterten, die Halbirung, durch welche das Wesen der Eigenschaft zerstört wird gerade indem sie das eine Mal lediglich in Beziehung auf Gott, das andere Mal in Beziehung auf die

Welt zur Darstellung kommt. Aber freilich aneignen können wir uns diese anderen Eintheilungen schon umdeswillen nicht, weil die Scheidung der Eigenschaften, welche durch die dogmatische Darstellung erst zu gewinnen und zur Erkenntniss zu bringen wäre, hier schon in den zu Grunde gelegten Unterscheidungen des Seins, Wissens, Wollens u. s. w. vorweggenommen ist, mithin vor Allem zu erklären bliebe, wie man unbeschadet der Einheit des göttlichen Wesens zu diesen Unterscheidungen gekommen sei. Abgesehen aber davon fällt auf den ersten Blick ins Auge, dass die Unterscheidung zwischen Substanz und Subject gar keine Gleiche hat mit jener zwischen Liebe und Subject oder Liebe und Substanz, und dass andrerseits die Frage ganz unerledigt bleibt, ob nicht Wissen und Wollen eben an ihrem Theile das göttliche Sein, und das Metaphysische in Gott das Psychologische mitconstituiren, endlich ob nicht neben dem Wissen und Wollen auch dem Fühlen seine Stelle anzuweisen wäre, worauf besser als auf das Sein (Hase) Gottes Seligkeit sich zurückführen liesse.

6. Es war nicht unsre Absicht, etwa im historischen Sinne und darum mit historischer Vollständigkeit die Eintheilungen der göttlichen Attribute vorzuführen, sondern es galt nur einige derselben herauszugreifen, um an ihrer Kritik der Anforderungen inne zu werden, welche an die correcte systematische Wiedergabe dieser Glaubensrealitäten zu stellen sind. Für uns nun versteht es sich nach dem Gange den die bisherige Gotteslehre genommen hat im Grunde von selbst, dass auch dieser letzte Abschnitt in die Ordnung derselben sich eingliedern muss, insbesondere zu dem Zwecke, damit die Einheit des göttlichen Wesens durch die systematische Folge selbst bei aller Scheidung der Attribute hervortrete und für das Verständniss erhalten bleibe. Nachdem wir Gott als den Absoluten und kraft seiner Absolutheit als den Persönlichen, diesen aber als den Dreieinigen erkannt haben, würde ja die Lehre von den göttlichen Eigenschaften völlig zusammenhangslos dastehen, wenn nicht von eben *diesem* Gott die Attribute ausgesagt würden. Die Eigenschaften werden sich daher in richtiger Folge anschliessen, wenn sie zunächst als Eigenschaften des absoluten und sodann als solche

des persönlichen indem dreieinigen Gottes bestimmt werden. Dabei kommt uns die innere Einheit zu Gute, welche zwischen der Absolutheit und der Persönlichkeit Gottes aufgezeigt worden ist, so dass nicht einmal der Schein entstehen kann, als seien die zunächst auf den absoluten Gott zurückgeführten Eigenschaften nicht zugleich seiner Persönlichkeit und die zunächst an den persönlichen Gott angeschlossenen nicht auch seiner Absolutheit eigen. Genau ebenso wie die Absolutheit Gottes zu seiner Persönlichkeit indem Dreieinigkeit wird die erstere Reihe der Eigenschaften zur zweiten sich verhalten, und so wenig eine Scheidung des einheitlichen göttlichen Wesens durch die Unterscheidung dort indicirt war, so wenig darf die Anwendung der letzteren auf die göttlichen Eigenschaften hier zu solch einer falschen Consequenz gemissbraucht werden. Dabei wird das Mass der Abgrenzung dieses die Eigenschaften Gottes betreffenden Abschnittes von dem vorhergehenden kein anderes und stärkeres sein, als wie etwa zwischen dem absoluten Wesen und der Persönlichkeit Gottes oder zwischen dieser und der Dreieinigkeit. Dass wir aber genöthigt sind, trotz dieser Verbundenheit den Abschnitt von den Eigenschaften als neuen jenen andern hinzuzufügen, rechtfertigt sich aus dem schon oben angeführten Grunde, dass hier anders als bisher eine Vielheit von Relationen es ist, unter welcher das absolute persönliche Wesen Gottes sich darstellt. Im Uebrigen werden wir allenthalben der Forderung eingedenk bleiben müssen, dass bei allen in solcher Weise auf das Wesen Gottes zurückzuführenden Eigenschaften durchweg Beides zur Erkenntniss gebracht werde, die bleibende Einheit und Ungeschiedenheit in dem göttlichen Wesen, welche eben durch jene Zurückführung zur Erscheinung kommen muss, und die Besonderung derselben, welche an der jeweiligen Relation haftet und aus ihr sich erklärt. Und wenn diese Relationen ihrer Natur nach viele und mannigfaltige sind, so begreift sich auch vonvornherein, dass die Zahl der göttlichen Attribute nicht eine schlechthin und für alle Fälle festsetzbare ist, sondern dass dieselbe unbeschadet der dogmatischen Richtigkeit sich verändern kann, je nachdem man die Relationen in das Einzelne verfolgt.

§. 18. Gottes absolutes Wesen in Relation gestellt zur endlichen, in Zeit und Raum bestehenden, veränderlichen, abhängigen Welt charakterisirt sich durch die Eigenschaften der Unendlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, Unveränderlichkeit, Allmacht. Sind diese Eigenschaften darin eins, dass sie insgesammt so oder anders die göttliche Absolutheit ausdrücken, so ist doch auch ihre in den verschiedenen Beziehungen begründete Besonderheit insofern nur eine relative, als diejenigen Weltbestimmtheiten woraus die einzelnen Relationen sich ergeben mit Nichten scharf von einander abgegrenzte, sondern ineinander liegende und auseinander folgende sind.

1. Hatten wir zuletzt die Frage zu lösen, in welcher Weise die Vielzahl der für den Glauben gegebenen göttlichen Eigenschaften sich anschliesse und unterordne der früheren Darstellung des göttlichen Wesens, so haben wir an diesem Orte zunächst zu zeigen, dass auch die Folge der unter der ersten Reihe befassten, auf die Absolutheit Gottes zurückgeführten Attribute keine willkürliche ist, sondern aus der Natur der Relationen für die menschliche Erkenntniss sich ergiebt. Denn zwar ist die geschaffene Welt ein Ganzes, in welchem alle Seinsweisen worauf die Relationen sich begründen beisammenliegen, aber doch auch hier nicht als ungeordnete; und jedenfalls kann die menschliche Erkenntniss nicht umhin, die eine als bedingende voran und die andere als bedingte oder wenigstens als begleitende nachzusetzen, so dass es im Interesse des in sich zusammenstimmenden und befriedigten Denkens liegt, die Ordnung nicht umzukehren. Wollte man also z. B. die Reihe dieser Eigenschaften nach dem Vorgange Schleiermachers mit der Ewigkeit und Allgegenwart beginnen, so würde dagegen der Charakter der Formbestimmtheit und insofern Bedingtheit sprechen, welchen Zeit und Raum als mit der Totalität des endlich Seienden und Werdenden gesetzte jedenfalls an sich tragen. Denn was es immer um Zeit und Raum sei, jedenfalls gehen sie der Welt des Endlichen nicht voran, so

dass nun diese in jene zuvorgesetzten Seinsformen hineingeschaffen worden wäre, sondern die Realität gleichwie der Begriff von Beidem ist erst mit der Welt des Endlichen gesetzt, von derselben aber untrennbar. Umdeswillen also wird es sich empfehlen, der Beziehung des absoluten göttlichen Wesens auf Zeit und Raum vorangehen zu lassen die Relation desselben auf die Welt des Endlichen überhaupt, die als solche zeitliche und räumliche Bestimmtheit an sich trägt. Andrerseits ist mit der zeitlich-räumlichen Existenz der endlichen Welt eine Veränderlichkeit derselben gesetzt, die an ihrem Theile das Nebeneinander des Räumlichen und das Nacheinander des Zeitlichen zum Ausdruck bringt, gleichwie sie andrerseits darauf beruht, so dass die Relation des absoluten Gottes auf die Veränderlichkeit der endlichen Welt seiner Beziehung auf die Zeitlichkeit und Räumlichkeit in geeigneter Weise sich anschliesst. Endlich ist mit der Veränderlichkeit nicht wohl Etwas enger verbunden als die Bedingtheit, indem das Aufeinanderwirken des räumlich und zeitlich Endlichen sowohl die Veränderlichkeit desselben voraussetzt als auch die Veränderungen in demselben bewirkt — eine bedingte weil wechselseitige und darum begrenzte Kraft des Endlichen, auf welche sonach an dieser Stelle die Absolutheit Gottes bezogen werden mag. Aber wenn nun die Einheit der in solcher Weise aus den verschiedenen Relationen sich ergebenden Eigenschaften sofort darin zu Tage tritt, dass sie insgesammt nichts Anderes ausdrücken als die so oder anders gewendete Absolutheit Gottes, so muss man sich doch auch Dessen bewusst werden, dass die Seinsweisen der Welt selbst woraus die Relationen erwachsen in untrennbarer Verbindung miteinander stehen, da ja immer die eine die andere fordert oder voraussetzt, wornach denn auch in dieser Beziehung von einer stricten Sonderung der Eigenschaften nicht die Rede sein kann. Denn wie wäre eine Relation des absoluten Gottes zu Endlichem denkbar, ohne dass diese Relation und die daraus resultirende Eigenschaft sich zugleich bezöge auf die Formbestimmtheiten des Raumes und der Zeit, ohne welche das Endliche nicht existirt? Oder wie könnte sich der Veränderlichkeit der in Zeit und Raum bestehenden endlichen Welt gegenüber die göttliche Absolutheit

als Unveränderlichkeit charakterisiren, ohne zugleich Allmacht zu sein im Verhältniss zu der Bedingtheit die von der Veränderlichkeit sich durchaus nicht ablösen lässt? Wir werden also bei der nachfolgenden Einzeldarstellung nicht vergessen dürfen, dass die Scheidung der Eigenschaften auch unter dem Gesichtspunkte, von dem aus sie thatsächlich begründet und darum dogmatisch berechtigt ist, bloss eine relative sein kann, die jedwede Abgrenzung im stricten Verstande ausschliesst.

2. Freilich tritt uns, indem wir nun mit der Eigenschaft der Unendlichkeit beginnen, sofort das Bedenken entgegen, ob dieselbe überhaupt ein Recht habe unter den Attributen Gottes genannt zu werden. Man sagt, die Unendlichkeit könne ihres Gehaltes wegen keine wahre Eigenschaft sein, auch nicht der Eigenschaften, sondern nur eine Cautel in Beziehung auf dieselben, nämlich die allgemeine antianthropoeidische und antisomatoeidische Formel, womit überall die Analogie mit dem Endlichen abgewiesen werde. Aber diese Einwendung gilt nur auf dem Standpunkte Schleiermachers, wornach die Eigenschaften aufgehen sollen in der Weise unser Abhängigkeitsgefühl auf Gott zu beziehen, und nun bei jeder Eigenschaft, um ihr den Charakter der Göttlichkeit zu wahren, die Unendlichkeit Dessen was sie besagt behauptet werden soll. Denn die Unendlichkeit, meint man, drücke nicht selbst die Ursächlichkeit Gottes aus auf welche wir unser Abhängigkeitsgefühl zurückführen, sondern hafte nur denjenigen Fassungen der göttlichen Ursächlichkeit an, die wir je nach der Bestimmtheit unsres Abhängigkeitsgefühles als Eigenschaften Gottes ansehen. Aber wenn ich allenthalben der Unendlichkeit bedarf, um damit die Ursächlichkeit von welcher das Abhängigkeitsgefühl bedingt ist im Unterschied von menschlicher, creatürlicher als göttliche zu charakterisiren, so ist jedenfalls die Unendlichkeit eine Wesenseigenthümlichkeit Gottes ohne welche seine Causalität nicht wäre was sie ist, und es würde sich nur fragen, ob sie nicht schon vorher, ehe man auf die Attribute zu sprechen kommt, unter den Wesensbestimmtheiten Gottes zu nennen wäre. Letzteres wäre richtig, wenn man mit Grund behauptete, die Unendlichkeit sei nichts Anderes als die einfache Ana-

lyse des Begriffes des Absoluten (Lipsius), und nicht genöthigt wäre sofort hinzuzusetzen, sie sei dieses „nach seinem Verhältnisse zu den Kategorien von Raum, Zeit und Causalität.“ Denn abgesehen von der Frage, ob diese Verhältnissbestimmung richtig ist, finden wir uns damit alsbald in das Gebiet der Relationen und damit der Eigenschaften versetzt. Geht man aber gleichwohl auf die Wesensbestimmtheit Gottes zurück, die man haben muss um darnach die Eigenschaften Gottes zu benennen, so ist es jedenfalls das Unhaltbarste von Allem, Gott als unendlichen Geist zu bezeichnen und hiernach weiter Eigenschaften der Unendlichkeit und Eigenschaften der Geistigkeit zu unterscheiden (Kahnis). Denn die Grundbestimmung müsste doch vor Allem einheitlich sein, nicht ein Zusammengesetztes, welches zudem in bedenklicher Weise an die Cartesianisch-Spinozistische Bestimmung der Substanz nach den Attributen des Denkens und der Ausdehnung erinnert, und es müsste daher entweder die Unendlichkeit auf die Geistigkeit oder diese auf jene sich zurückführen lassen. Aber die Geistigkeit ist keine Grundbestimmung des göttlichen Wesens, daher wir früher genöthigt waren das Geistsein Gottes unter den abgeleiteten Momenten zu erwähnen, und die Unendlichkeit ebenso wenig, da sie nur von der Absolutheit aus im Verhältniss zur Endlichkeit gewonnen werden kann. Es scheinen also die Gründe, welche gegen die Hereinziehung der Unendlichkeit unter die Eigenschaften sprechen könnten, nicht durchzuschlagen, und jedenfalls entspricht es unserm oben aufgestellten Begriffe der Eigenschaften, wenn wir gewahren dass die Unendlichkeit Gottes nichts Anderes ist als seine Absolutheit in Relation gestellt zur Endlichkeit der Welt. Denn in der Gewinnung der Eigenschaften aus den Relationen ist an sich nicht gelegen, wie man Das im Anschluss an Schleiermacher etwa annehmen könnte, dass unmittelbar eine Wirkung auf die Welt damit ausgedrückt werde, sondern zunächst nur Dieses, dass im Verhältniss zu einer bestimmten Seinsweise der Welt Gott sich als so oder so geeigenschafteten darstelle. In dem Begriffe der Absolutheit an sich ist eine Rücksicht auf das Ende und eine Negation der Endlichkeit unmittelbar nicht gegeben, ebensowenig wie eine Rücksicht auf Zeit und Raum; wo

aber diese Rücksicht hinzugebracht wird, da zeigt das Aus- und Durch- und Für-sich-sein Gottes sich sofort so geeigenschaftet dass es jedwedes Ende nach Massgabe der creatürlichen Endlichkeit ausschliesst. Denn diese Endlichkeit ist selbst der Ausdruck des Masses welches den creatürlichen Dingen anhaftet, und es haftet ihnen an als nicht aus und durch und für sich seienden. Sie sind gesetzte und haben in dieser Setzung das Mass ihres, mithin endlichen, Wesens. Absolutheit aber ist schlechthinige Selbstsetzung und Gesetztheit nur auf Grund dieser. Hieraus ersieht man denn allerdings, dass die Unendlichkeit sich sehr nahe mit der Unermesslichkeit oder Unmesslichkeit berührt, wie denn damit die schon alttestamentliche Schriftaussage übereinkommt (1 Reg. 8, 27): „siehe der Himmel und aller Himmel fassen dich nicht, geschweige dies Haus welches ich gebaut habe.“ Um aber das rechte Verhältniss zwischen dieser und den folgenden Eigenschaften zu finden, muss man die Endlichkeit worauf sie sich bezieht nicht in der Beschränkung fassen, wornach sie nur die Begrenztheit und Messbarkeit sei es im zeitlichen sei es im räumlichen Sinne ausdrückte, mithin lediglich ein zusammenfassender Ausdruck für Zeitlichkeit und Räumlichkeit wäre, sondern man wird den Begriff der Endlichkeit nach der Seite der Substanzialität zu wenden haben, in dem Sinne, dass geschaffenes Sein eben als solches endliches Sein ist, gewordenes darum begrenztes, weiterhin vieles, mannigfaltiges, getheiltes, umdeswillen dann auch räumlich und zeitlich existirendes. Ebendamit gewinnen wir das Recht zu Beidem, die Unendlichkeit in gleicher Verallgemeinerung des Begriffes unter die Eigenschaften Gottes zu setzen, weil doch die Absolutheit unmittelbar genommen noch Nichts davon enthält, und eben dieselbe an die Spitze der Eigenschaften zu setzen welche aus der Relation Gottes zur endlichen Welt erwachsen. Und wenn in der genannten Schriftstelle zunächst die Seite der Messbarkeit und Umfassbarkeit es ist welche von Gott geläugnet wird, so tritt doch in verwandten Aussagen, wie Deut. 10, 14 und Act. 17, 24 diese Eine Seite des Endlichen, mithin auch der Unendlichkeit Gottes mehr zurück und erscheint Gott als der Alles überragende, bedingende, unter sich beschliessende, statt von ir-

gend etwas Geschaffenem, wäre es auch der Himmel und aller Himmel Himmel, befasste und mit seiner Existenz darauf angewiesene. Eben daraus ergiebt sich schlüsslich, dass die Unendlichkeit Gottes doch nicht, wie es am Anfang scheinen konnte, eine nur ruhende und abgezogene Eigenschaft ist, auf den blossen Gegensatz zur Endlichkeit sich beschränkend, sondern dass damit ebenweil sie Endlichkeit nicht ist ein Hinausgreifen, Ueberwalten, Durchdringen des Endlichen gesetzt ist, ein Befassen desselben ohne von ihm befasst zu sein, ein Ueberragen desselben ohne doch auch als Ueberragendes dadurch messbar zu sein. Gerade deshalb weil die Unendlichkeit Gottes seine Absolutheit ist, sich darstellend unter der Relation der Endlichkeit, ist sie nicht die einfache Position Desjenigen welches ein Ende nicht hat, des ohne Ende Fortgehenden, gewissermassen sich Expandirenden — denn damit käme man über die Endlichkeit ebensowenig hinaus wie etwa durch die Position des ohn Ende zeitlich Fortgehenden über die Zeit; sondern sie ist die Absolutheit Gottes, welche im Sinne des Aus- und Durch- und Zusichseins unendlich ist, sonach zugleich mit der Endlosigkeit die Realität schlechthiniger Vollendung in sich trägt und durch dies Positive über das Niveau der blossen Negation des Endes emporgehoben wird.

3. Das Gleiche gilt nun von den beiden folgenden Eigenschaften, die man um ihrer Correlation willen am Besten thun wird zusammenzunehmen, der Ewigkeit und der Allgegenwart. Denn damit wehrt man durch die Darstellung selbst der irrigen Auffassung, als liessen sich die Eigenschaften, auch insofern sie besonderte sind, schlechthin von einander abgrenzen. Es ist begreiflich, dass in dem gläubigen Bewusstsein, dem urkundlichen sowohl wie dem kirchlichen, die Ewigkeit und die Allgegenwart Gottes sich schärfer herausheben als man Das von der Unendlichkeit Gottes in unserm Sinne behaupten konnte. Denn das gläubige Bewusstsein hält sich an das Einzelne, Bestimmtere, wogegen das Zusammenfassende, Allgemeine, ihm ferner liegt und immer gleich in das Speciellere übergeht. Dem gläubigen Bewusstsein ist es eine Thatsache die ihm als solche ohne weitere Reflexion feststeht, dass diese geschaffene, aus einer Vielheit und

Mannigfaltigkeit endlicher Realitäten bestehende Welt ebendarum in Zeit und Raum bestehe, und dass nun in welchem Masse Gott ihr selbst, der endlichen, in demselben er der Zeitlichkeit und Räumlichkeit der Welt gegenüberstehe. Der Raum ist erst da, indem Einzelnes, Vieles, Begrenztes, welches nebeneinander ist: er ist die nothwendige Form der Coexistenz; die Zeit ist erst da, indem Einzelnes, Vieles, Begrenztes, welches auf einander folgt: sie ist die nothwendige Form der Succession. An der Relation der Vielheit und Endlichkeit, unter welcher sich darstellend der absolute Gott der Unendliche ist, haftet unlösbar die Relation des Raumes und der Zeit, unter welcher hervortretend der absolute Gott der Allgegenwärtige und der Ewige ist. Indem wir also in Anbetracht der Einzelheit und Vielheit, welche die geschaffenen Wesenheiten an sich tragen, Gotte die Unendlichkeit beilegen, haben wir thatsächlich ihm auch die Unräumlichkeit und die Unzeitlichkeit beigelegt, als Negation der Formbestimmtheiten des Raumes und der Zeit, ohne welche Endliches nicht existirt. Denn zunächst wird es sachdienlich sein, jene beiden Eigenschaften, welche gemeinhin den Namen der Ewigkeit und Allgegenwart tragen, in dieser negativen Form zu bezeichnen, unbeschadet der weiterhin zu gewinnenden Erkenntniss des positiven Wesensgehaltes den wir damit Gotte beilegen. Die negative Bezeichnung entspricht nicht bloss formell der vorangehenden Eigenschaft, sondern auch sachlich der psychologischen Genesis dieser Glaubensaussage. Und die Schrift giebt Dem insofern Zeugniss, als in den von der Ewigkeit und von der Allgegenwart handelnden Stellen die Beschlossenheit Gottes unter die Zeit und unter den Raum geläugnet wird. Denn wenn von Gott gesagt wird dass er mit seiner Existenz hinausrage auch über diejenigen creatürlichen Dinge, an deren Unbeweglichkeit und Dauer der von gestern her stammende Mensch die Kürze seines Lebens bemisst, Berge, Erde und Himmel (Ps. 90, 2; Ps. 102, 27, 28), wie denn darum Gott auch als König der Aeonen (1 Tim. 1, 17 vgl. mit 6, 16) und als das Alpha und Omega (Apok. 1, 4 u. a.) erscheint, so ist der gemeinsame Gedanke dieser Stellen doch zunächst der der Negation des Beschlossenseins unter der Zeit, die sonst Alles, auch das

weitest sich Erstreckende und unbeweglichst Bleibende, bemeistert. Gott ist über der Zeit: jenseits der für unser Auge rückwärts erkennbaren und denkbaren Zeitfolge (מֵעוֹלָם) und jenseits der für unser Auge vorwärts liegenden und denkbaren Succession (עַד־עוֹלָם) ist Er und Er allein. Und das Gleiche wiederholt sich hinsichtlich der Unräumlichkeit, wie denn bei Jer. 23, 23 ff. die eine Aussage, welche Gott der Schranke der Zeit entnimmt, sofort in die andere übergeht, dass sich Niemand vor ihm verbergen könne und dass er Himmel und Erde erfülle, mithin die Schranke des Raumes für ihn nicht vorhanden sei. Denn auch bei solchen Zeugnissen der Schrift, wie Jes. 66, 1, wo Jahve von sich spricht: „der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füsse Schemel", ist nach Massgabe des sofort Folgenden: „was für ein Haus ists, das ihr mir bauen wollt" etc. (vgl. auch Act. 17, 24), die Meinung nicht diese, dass Gott umschlossen werde von dem weiteren Raume des Himmels gleichwie ein Mensch von dem engeren Raume irdischer Wohnung, sondern dass er jeglichen einschliessenden Raum überrage oder dass kein Raum für ihn eine Schranke sei; daher denn auch daraus die praktischen Folgerungen gezogen werden, wie sie Ps. 139, 7 ff. und Am. 9, 2 uns begegnen. Nun ist es freilich wahr, dass die menschliche Vorstellung, indem sie Gott über die Schranken der Zeit und des Raumes hinaussetzt, umdeswillen weil sie selbst zu dieser zeitlich-räumlichen Welt gehört, immer nur jene Schranken aufhebt, ohne dabei über Zeit und Raum selbst hinauszukommen: ehe die Berge wurden ist Gott, und über den irdischen Wohnungen thront er im Himmel; die menschliche Vorstellung verlängert indem sie die Schranken der Zeit und des Raums aufhebt die Linie der Zeit und des Raums ins Unbegrenzte, womit denn das Niveau von Beidem noch keineswegs verlassen ist. Aber einerseits ist diese Vorstellung darum noch keine falsche, weil es doch dabei bleibt, was der Wahrheit entspricht, dass Gott über alle Schranken des Raums und der Zeit hinausrage; und andrerseits kann man sich denkend Dessen bewusst werden, dass und warum die Aufhebung der Zeit und des Raumes selbst gesetzt werden müsse, auch wenn man ein Bild zeit- und raumloser

Existenz zu entwerfen ausser Stande sei. Denn einmal liegt solche Setzung innerhalb der Consequenz des Uebergangs von der Unendlichkeit zur Unzeitlichkeit und Unräumlichkeit, welche zugleich mit dem Endlichen auch die Formbestimmtheiten desselben, Zeit und Raum, und nicht bloss die Schranken derselben aufheben heisst; sodann aber und vor Allem gewinnen wir diese Aufhebung durch den Rückgang auf Gottes Absolutheit, womit nun erst die Position erreicht wird welche jenen zunächst nur negativen Prädikaten zu Grunde liegt. Ein Interesse, von Gott dies Negative auszusagen dass er zeitlich und räumlich nicht sei, hat der Glaube nur, wenn in Einem damit zur Aussage gekommen, was es in Gott sei womit die Räumlichkeit und Zeitlichkeit ausgeschlossen werde. Denn damit wird nun auch der Gegensatz selbst ein positiver, und mit Nichten ist die Meinung bloss diese, dass weil Gott der Absolute ist Raum und Zeit für ihn nicht sei. Das schlechthinige Durchsichselbstsein Gottes gegenüber dem zeitlichen Werden und Gewordensein ist seine Unzeitlichkeit, das schlechthinige Fürsichselbstsein Gottes gegenüber dem räumlichen Nebeneinander und Aussereinander ist seine Unräumlichkeit. Mittelst dieses Durchsichselbstseins erweist sich Gottes Wesen als positiv hinausgerückt über jene endliche Bedingtheit deren Ausdruck die zeitliche Succession ist, wornach also mit der Wahrheit, dass es für Gott keine zeitliche S c h r a n k e giebt, sich die andere verbindet, dass seine Existenz überhaupt jenseits der zeitlichen Folge, mithin nicht auf der unendlich verlängerten Linie der Zeit gelegen ist; und mittelst dieses Fürsichselbstseins, welches ebenfalls identisch ist mit seiner Absolutheit, stellt sich das göttliche Wesen dar als positiv jene endliche Bedingtheit überragend deren Ausdruck das räumliche Nebeneinander ist, wornach also die Wahrheit, dass Gott von keiner räumlichen Schranke befasst werde, sich ergänzt und vollendet in der Thatsache, dass seine Existenz jenseits der räumlichen Ausdehnung sich befindet, ebendeshalb keineswegs bloss durch die unbegrenzten Dimensionen des Raumes hindurchgehend. Ist es nun bequem, für diese so verstandene positive Unzeitlichkeit Gottes den Ausdruck der Ewigkeit, der selber etwas Positives gegenüber der Zeitlichkeit aus-

sagt, zu gebrauchen, so fehlt dagegen der Sprache ein genau entsprechender Ausdruck für den positiven Begriff der Unräumlichkeit. Denn die Allgegenwart, welche man der Ewigkeit an die Seite zu setzen pflegt, benennt jene Unräumlichkeit zwar auch positiv, aber nicht sowohl nach Seiten Gottes als nach der Seite der Welt, deren Räume für Gott keine Schranke seiner Präsenz bilden sollen. Aber ebendarum enthält wiederum die Allgegenwart ein Moment, welches der Ewigkeit, in dem bisherigen Sinne genommen, zunächst fehlt, so dass demnach die dogmatische Fixirung dieser Eigenschaften nach beiden Seiten hin ergänzend einzugreifen hat; die Ewigkeit ist zugleich Ueberwaltung und Durchdringung der Zeit, weil zunächst unzeitliches Durchsichselbstsein Gottes; und die Allgegenwart ist nicht bloss Ueberwaltung und Durchdringung des Raums, sondern Dieses nur weil in erster Linie unräumliches Fürsichselbstsein Gottes. Die Zeit wird von der Unzeitlichkeit oder Ewigkeit Gottes nicht in der Weise ausgeschlossen, dass die zeitliche Welt für ihn ein unzugängliches Gebiet wäre, mithin in diesem Sinne die Zeit eine Schranke bildete für Gottes Sein und Wirken, sondern geläugnet wird nur dass er von der Zeit beschlossen oder was Dasselbe dass die Zeit eine Formbestimmtheit des göttlichen Seins sei. Und ebenso wird der Raum nicht in der Weise von Gottes Unräumlichkeit ausgeschlossen, dass er eine hemmende Schranke für Gottes Sein nnd Wirken wäre, sonach jede Darstellung und Erscheinung Gottes in der räumlichen Welt unmöglich, sondern das Beschlossensein Gottes vom Raume wird geläugnet, insofern der Raum keine Formbestimmtheit seines Wesens ist. Hiermit haben wir denn Beides was in jeder Eigenschaft vereinigt sein muss, die Abgezogenheit gleichwie die Bezogenheit, diesmal hinsichtlich der Zeit und des Raumes: die eine wie die andere Eigenschaft benennt etwas in Gott Wirkliches, nicht erst durch sein Verhältniss zur Welt geschweige bloss für unsere subjective Auffassung Werdendes, und doch ist die Sonderung dieser in Gott realen Eigenschaften durch die jeweilige Relation bedingt; auch nicht bloss ruhende Eigenschaften sind es, sondern die Bezogenheit des Absoluten auf die Welt, wodurch es sich als ewiges und allgegen-

wärtiges charakterisirt, ist eine zugleich actuose, der Actuosität des Absoluten entsprechend.

4. Die Veränderlichkeit der in Zeit und Raum bestehenden endlichen Realitäten hängt so unmittelbar mit ihrer Endlichkeit, gleichwie mit ihrer Zeitlichkeit und Räumlichkeit zusammen, dass von einem Sprung beim Uebergang von der Ewigkeit und Allgegenwart Gottes zu seiner Unveränderlichkeit nicht die Rede sein kann. Das nebeneinander und das nacheinander Seiende ist dieses nur als in steter Influenz aufeinander und im steten Wechsel begriffenes: nicht in starrer Unbeweglichkeit verharren die endlichen Dinge, sondern auch indem sie ihr eigenes Wesen conserviren thun sie es durch Wechselbeziehung und fortwährende Veränderung ihrer Theile, und Dies gilt gleichmässig von dem räumlichen Nebeneinander wie von dem zeitlichen Nacheinander. Hiernach ist denn die Setzung der Unveränderlichkeit Gottes mit der Setzung seiner Unendlichkeit sowie seiner Unzeitlichkeit und Unräumlichkeit schon gegeben, und ihre besondere Hervorstellung in der Reihe der Eigenschaften bedeutet nicht ihre innere Getrenntheit von jenen, sondern nur die Erfassung und Betonung eines darin enthaltenen realen Momentes welches in jener einzelnen Relation zur Erscheinung kommt. Verhält es sich doch auch so mit den Schriftaussagen in denen die Unveränderlichkeit Gottes gepriesen wird: sie erscheint dort in der engsten Verbindung mit der Ewigkeit Gottes, als welcher derselbe bleibt und dessen Jahre kein Ende nehmen im Vergleich mit dem Wechsel, dem Veralten und dem Untergang der Schöpfungswerke (Ps. 102, 27, 28). Es liegt aber in der Natur des gläubigen Bewusstseins, dass diese Unveränderlichkeit sofort in concreten Beziehungen auf das Subject gedacht wird, gemäss der eigenthümlichen Art der Veränderung welcher die Relation gilt. Ich, Jahve, habe mich nicht geändert, sagt Gott bei dem Propheten (Mal. 3, 6), mit Beziehung auf die Gerichtserweisungen welche zuvor dem Volke angedroht wurden, während letzteres als noch nicht dahingeschwundenes und dabei ungehorsames die Gerichte dieses sich selbst gleichbleibenden Gottes provocirt. Wie ja auch der Name Jahve dieses unveränderte, lediglich durch ihn selbst bestimmte

Sein Gottes nicht im allgemeinen, metaphysischen Sinne, sondern mit Beziehung auf das Volk Israel aussagt, welchem Gott sich allewege als denselben erweisen wird, wie er sich erweisen zu wollen beschlossen und den Vätern geoffenbart hat. Und wenn Jakobus (1, 17) von Gott, dem Vater der Lichter, leugnet dass bei ihm Wechsel oder Beschattung obwalte, wie sie in Folge der Wendung der Himmelslichter, der Gestirne, bei diesen eintreten, so will er damit den Glauben festigen, dass aus dem unwandelbaren Lichte dieses Gottes keine anderen als gute und vollkommene Gaben den Gläubigen zu Theil werden. Hiernach unterliegt es denn zunächst gar keinem Zweifel, dass der Glaube eben indem er von Gotte in solcher Relation die Unveränderlichkeit als Eigenschaft aussagt sie Gottes Wesen selbst beilegt: Gott wäre nicht was er für den Gläubigen ist, wäre er nicht der Unveränderliche; und ebenso liegt am Tage, dass diese Unveränderlichkeit nichts Anderes ist als die in solcher Relation sich darstellende und begriffene Absolutheit. Gottes schlechthinige Selbstsetzung, wornach lediglich er selbst und nichts Anderes ihn bestimmt und bedingt, in Relation gestellt zur Gesetztheit und fortwährenden Andersgesetztheit, mithin zum Wechsel der endlichen, zeitlich-räumlichen Dinge, ergiebt seine Unveränderlichkeit. Wir würden hierüber, da insoweit die Auffassung dieser Eigenschaft eine Schwierigkeit nicht darbietet, etwas Weiteres nicht hinzuzufügen haben, wenn nicht nach einer anderen Seite hin das gläubige Bewusstsein von einer Veränderung in Gott zu sagen wüsste, welche jene Unveränderlichkeit auszuschliessen scheint und gleichwohl dem lebendigen Glauben als ein nothwendiges Attribut Gottes gilt. Denn wenn man etwa meinen könnte, solche Aussagen der Schrift, wo Gott nach Menschenweise Reue empfunden haben soll über früher von ihm Gethanes, oder wo er zurücknimmt was er früher ausgesprochen (z. B. Gen. 6, 6; 8, 21; 1 Sam. 15, 11; Jer. 18, 7—10), als anthropopathisch geredete ausser Betracht lassen zu dürfen, so verfängt dieses beliebte Mittel da nicht, wo sichs um die unmittelbarste und nächste Wechselbeziehung zwischen dem Gläubigen und seinem Gotte handelt und wo die Annahme einer Unveränderlichkeit Gottes in dieser Beziehung den

Nerv des religiösen Lebens ertödten würde. Eines Beweises, dass auch in der Schrift Gott als durch das Verhalten, durch das Gebet des Gläubigen bestimmbar, insofern als veränderlich gedacht werde, bedarf es nicht. Wollte man hier eine anthropopathische Auffassung Gottes annehmen, so dass also Gott der dem Gläubigen bestimmbar erschiene es in Wahrheit nicht sei, oder wollte man von dem Gläubigen verlangen sein Verhältniss zu Gott dahin zu „läutern“, dass seine religiöse Stimmung in der puren Ergebung gegenüber dem doch unabänderlichen Willen Gottes aufginge, so würde man zu Gunsten eines scheinbar reineren Verständnisses von Gott die Thatsachen des Glaubens zerstören, mithin das Gegentheil Dessen thun was die Aufgabe der Dogmatik fordert. Und wenn anders der Glaube sich selbst richtig versteht, so erkennt er eine Unveränderlichkeit und Unbestimmbarkeit Gottes in dem bezeichneten Sinne gar nicht als Prädikat des absoluten und lebendigen Gottes an, sondern als Prädikat der stummen und todten Götzen, bei welchen keine Stimme noch Antwort noch Aufmerken ist (1 Reg. 18, 29 vgl. mit v. 36 ff.; Ps. 115 u. a. m.): gerade Dies ist ihm das Charakteristikum des wahrhaftigen Gottes, dass er das Schreien der Seinen hört und sich dadurch bestimmen lässt. Wenn also in dem gläubigen Bewusstsein dies Letztere, diese Veränderlichkeit Gottes, mit der zuvor gesetzten Unveränderlichkeit so eng und widerspruchslos beisammenliegt dass Beides zugleich als Attribut des wahrhaftigen Gottes erscheint, so erwächst daraus der Dogmatik, wenn sie anders ihres Berufes eingedenk ist, lediglich die Aufgabe, diese Widerspruchslosigkeit und Verbundenheit zum Verständniss zu bringen; und auch jener früher erwähnten Schriftzeugnisse über die Veränderlichkeit Gottes wird sie sich nun nicht mehr mit der wohlfeilen Phrase anthropomorphischer und anthropopathischer Auffassung zu entledigen versuchen. Denn bestünde ein wirklicher Widerspruch zwischen dem Einen und dem Anderen, so wäre es doch höchst verwunderlich, dass an einer und derselben Stelle, unmittelbar hintereinander, es von Gott heisst; es habe ihn gereuet Saul zum König gemacht zu haben (1 Sam. 15, 11), und dann (v. 29), der Hort Israels lüge nicht und bereue

nicht, denn er sei nicht ein Mensch um zu bereuen. Und die gleiche Präsumtion wird dann auch hinsichtlich der weiter auseinanderliegenden Zeugnisse Statt haben, wo einerseits die Veränderlichkeit andrerseits die Unveränderlichkeit Gottes erwähnt wird (vgl. die oben erwähnten Stellen Gen. 6, 6; 8, 21; Jer. 18, 7—10; auch Jer. 26, 13; 42, 10, mit Num. 23, 19, Ps. 110, 4; Rom. 11, 29), Beides als Ausdruck des wahrhaftigen, mithin absoluten und lebendigen Gottes. Erinnern wir uns an den früher gewonnenen Begriff der Unveränderlichkeit, so tritt uns die Schranke innerhalb deren wir sie von Gott auszusagen hatten darin entgegen, dass jede Veränderung von Gott auszuschliessen war, insofern sie der Absolutheit Gottes, nämlich seiner schlechthinigen Selbstsetzung widerstreitet. Nicht überhaupt Gesetztheit hatten wir von Gott fern zu halten, sondern nur eine solche Gesetztheit welche nicht völlig auf der Selbstsetzung Gottes beruht, eine solche wie sie in dem Wechsel und der Veränderung der endlichen Dinge zur Erscheinung kommt. Es bleibt also, indem wir die von Gott behauptete Veränderlichkeit in Betracht ziehen, mit der blossen Setzung derselben die Frage noch völlig unerledigt, ob Dieses eine solche Veränderlichkeit sei wie sie mittelst des Attributes der Unveränderlichkeit geläugnet ward. Und diese Frage ist bei näherer Erwägung des Charakters jener Veränderlichkeit zu verneinen. Denn mag sich Gott immerhin hierbei bestimmen lassen durch Anderes als was er selbst ist, so ist doch dieses Andere seine eigene Setzung, mithin auch die Wirkung desselben vermöge deren es Gott bestimmt. Soviel also ist von vornherein gewiss, dass die hiermit gegebene Veränderlichkeit Gottes gar keine Gleiche hat mit jener creatürlich-endlichen, bei welcher Nebeneinanderstehendes und zu beiden Theilen Gesetztes auf einander verändernd einwirkt. Dass Gott das Schreien seiner Kinder hört und sich dadurch bestimmen lässt zu thun was er im andern Falle nicht thun würde, Das ist so sehr sein eigner Wille, dass von einer ausserhalb der schlechthinigen Selbstsetzung liegenden Veränderung Gottes hierbei gar nicht die Rede sein kann. Und eben Dieses ist der Grund, weshalb der Glaube so steif und fest solche Veränderlichkeit als Charakteristikum des wahren le-

bendigen Gottes erachtet, dass mit der so gearteten Veränderung nichts Anderes als Gottes eigner Wille geschieht. „Zu dir sagt mein Herz: „„Suchet mein Antlitz““ (dies im Glauben hingenommene Gotteswort); dein Antlitz, Jahve, suche ich“ (Ps. 27, 8). Das ist der Grund, weshalb sich der betende Glaube der Erhörung Gottes versieht — eine durch Menschen bedingte Veränderung, die nicht eine Schädigung sondern eine Beweisung seiner Absolutheit ist. Und wir haben keine Ursache, Dies lediglich auf das zwischen Gott und dem Menschen gesetzte religiös-ethische Verhältniss zu beschränken. Wenn die jungen Löwen nach Raub brüllen und von Gott ihre Speise verlangen (Ps. 104, 21), wenn die jungen Raben ihn anrufen und er ihnen ihre Nahrung bereitet (Hiob 38, 41; Ps. 147, 9), so ist dies Thun der unvernünftigen und unfreien Creatur welchem alsdann Gottes Thun entspricht seine eigne Setzung, weil und insofern er will dass ihr Begehren den Empfang seiner Gabe bedinge. Aber freilich sind dadurch noch keineswegs alle Schwierigkeiten, welche die nothwendige Reduction der Veränderlichkeit Gottes auf seine Unveränderlichkeit darbietet, schon beseitigt. Sie liegen einmal darin, dass es Bestimmtheit Gottes durch einen creatürlichen Willen giebt, welche nicht in dem gleichen Sinne wie wir bisher annahmen lediglich die eigne, wenn schon vermittelte, Setzung Gottes ist; und zum Andern darin, dass doch auch Selbstveränderung Gottes als Ausdruck seiner absoluten Selbstsetzung nicht beliebig und ohne sichere Begrenzung Statt finden kann. Dorthin gehören jene Schriftaussagen, wo Gotte Unmuth und Reue beigelegt wird angesichts einer in Folge missbrauchter menschlicher Freiheit anders als er es gewollt verlaufenen Entwickelung endlicher Dinge: er bricht darob diese Entwickelung ab, um dafür eine andere seinem Willen entsprechende zu setzen. Man sieht leicht, dass wir an dieser Stelle noch nicht die Mittel in der Hand haben um die so gelegene Frage zu lösen. Denn um sie zu beantworten muss man zuvor erkannt haben, inwiefern eine Auswirkung der creatürlichen Freiheit, die an sich eine gottwidrige, dem Willen Gottes widersprechende ist, gleichwohl irgendwie auf Gottes Willen zurückgeführt werden könne, so dass nun auch von dem so ge-

arteten Bestimmtwerden Gottes und der dadurch bedingten Modification seines Thuns das Gleiche gelte wie früher, nämlich dass eine Veränderung in Gott zwar eintrete, aber doch nur auf Grund einer Selbstsetzung. Es hängt mithin hier Alles davon ab, in welcher Weise die endliche Welt zu welcher die creatürliche Freiheit mitsammt ihrem Missbrauch gehört auf Gottes Setzung zurückgeführt werde: eine Frage, welche sonach erst in Verbindung mit der Lehre von der Weltschöpfung und der dadurch bedingten creatürlichen Entwickelung gelöst werden kann. Denn nicht bloss was von der strafenden Reaction Gottes gegenüber dem Bösen, also dieser Veränderung in Gott, sondern auch was von Gottes Bekümmerniss und Reue in Folge der creatürlichen Fehlentwickelung gesagt wird empfängt von dorther seine Erklärung. Nun erkennt man aber auch dass die zweite der vorhin genannten Schwierigkeiten keineswegs weit von der letzterwähnten abliegt. Denn ob solche Veränderungen, wie die durch die Sünde gesetzten und veranlassten, in Gott möglich sind ohne seine Unveränderlichkeit aufzuheben, Dies bemisst sich wesentlich darnach, wieweit eine Selbstmodification in Gott auf Grund und als Ausdruck seiner Absolutheit reicht und reichen kann ohne sein selbstgleiches Wesen aufzuheben. Denn Gott kann nicht durch Selbstsetzung aufhören Gott zu sein, weder indem er eine Welt schafft, noch indem er die menschliche Freiheit in dem vollen Umfange der darin enthaltenen Möglichkeiten will und aufrechterhält, noch indem er behufs der Zurechtbringung der irregegangenen Freiheit Mensch wird. Indem wir also diese Fragen hier nicht beantworten, ist es doch schon ein Gewinn zu wissen, weshalb es nicht geschehen kann; und andrerseits erwächst uns aus der Untersuchung der Sache an dieser Stelle der andere positive Gewinn, dass keine Lösung jener Fragen präjudiciren darf der feststehenden Forderung, wornach alle Veränderlichkeit in Gott durch Nichts ausser ihm sondern in letzter Instanz lediglich durch ihn selbst bedingt sein kann.

5. Veränderlichkeit und Bedingtheit sind Wechselbegriffe. Diejenige Veränderlichkeit, welche der zeitlich-räumlichen Welt des Endlichen nothwendig eignet, ist nur der Ausdruck ihres Ge-

setztseins und der wechselseitigen Bedingtheit ihrer Theile. Die Wirkung welche das so geartete Endliche ausübt ist daher nothwendig eine begrenzte, um sein selbst willen und wegen des ihm gegenüberstehenden Endlichen dessen Einfluss es erleidet. In Relation gesetzt zu dieser beschränkten Macht alles Endlichen stellt sich die göttliche Absolutheit als Allmacht dar. Es ist sonach Beides hier sofort klar, sowohl Dies, dass nur durch den Rückgang auf den absoluten Gott als solchen, wie andererseits, dass nur durch die Beziehung dieses Gottes auf die begrenzte Macht des Endlichen der Begriff der Allmacht sich ergiebt, und dass daher auch an dieser Stelle unsre Auffassung der Eigenschaften sich bestätigt. Ebenso bedarf es nur der Erinnerung, dass die Allmacht Gottes, auch in solcher Relation gedacht und insofern von der Unveränderlichkeit sowie von den früheren Attributen gesondert, doch nur in dem Masse sich von ihnen unterscheidet, als Dieses das Mass der Verschiedenheit in den endlichen Verhältnissen worauf die Absolutheit Gottes bezogen wird gestattet, ganz abgesehen von dem Zusammenschluss aller dieser Eigenschaften in der Einheit des Absoluten. Dagegen ist es besonderer Beachtung werth, dass im Vergleich mit den bisher erwähnten Eigenschaften die Allmacht entschieden am Meisten im Vordergrunde des gläubigen Bewusstseins steht, und zwar umdeswillen, weil sie am Unmittelbarsten der Erfahrung anhaftet wodurch der Gläubige überhaupt Gottes inne wird. Denn alles Innewerden Gottes hängt, wie wir wissen, von der thatsächlichen Wirkung ab, welche der Gläubige als Wirkung Gottes, unterschieden von jedweder endlichen Wirkung, erfährt: diese Wirkung ist als solche immer allmächtige Wirkung, welches auch im Uebrigen der Inhalt und der Effect derselben sein möge. Und mit der allmächtigen Wirkung Gottes auf die Persönlichkeit des Gläubigen hängt wiederum die allmächtige Wirkung innerhalb der endlichen Welt überhaupt und um so mehr zusammen, als erstere zu ihrem Vollzug immer der anderen bedarf und die letztere immer auch und vornehmlich dem Menschen vermeint ist. So verstehen wir nun die Reichlichkeit der Zeugnisse, welche in der urkundlichen Schrift auf die Allmacht Gottes sich beziehen, und die Thatsache, dass

Gott, „der allmächtige Gott“ (Gen. 17, 1), geradezu nach dieser Eigenschaft benannt wird. Es ist nicht noth diese Zeugnisse hier vollständig anzuführen, da wir bei einem späteren Punkte der Untersuchung auf dieselben zurückkommen werden. Freilich gilt nun von der Allmacht, wie sie durchweg in der Schrift erscheint und gemäss ihrer Bezeichnung Dasselbe was wir oben von der Allgegenwart zu bemerken hatten, dass hier lediglich die Richtung dieser Eigenschaft auf die Welt zum Ausdruck kommt, während doch von jeder Eigenschaft Gottes ohne Unterschied festzuhalten ist dass sie mit Nichten in dieser Richtung auf die Welt aufgeht. Wir werden deswegen, indem wir uns bei dem hergebrachten Namen dieser Eigenschaft beruhigen, doch jene dogmatische Ergänzung dabei zu vollziehen haben ohne welche der Begriff des Attributs ein unvollständiger wäre. Ist die göttliche Absolutheit auf die Welt bezogen die schlechthinige Weltmächtigkeit, so ist sie dagegen abgesehen von dieser Beziehung, aber unter der gleichen Relation gedacht, die schlechthinige Selbstmächtigkeit Gottes, und Beides will in dem Begriffe der Allmacht zusammengenommen sein. Selbstmächtig in seiner Art ist auch der Mensch, nur aber so, dass sowohl womit er seiner selbst als auch wessen er dabei mächtig ist oder wird, nicht seine eigne Setzung, mithin schon dadurch die Selbstmächtigkeit zwiefach beschränkt ist. Gottes Selbstmächtigkeit hingegen ist schlechthinige, weil in seiner absoluten Selbstsetzung enthalten, so dass nichts Gegebenes existirt, welches für ihn sei es als Subject sei es als Object der Setzung betrachtet eine Schranke bildete. Und eben auf dieser Selbstmächtigkeit beruht nun, wie nicht erst besonders gezeigt zu werden braucht, die Weltmächtigkeit, in gleicher Weise wie bei der Allgegenwart die Ueberwaltung und Durchwaltung des Raumes beruht auf der unräumlichen Selbstsetzung des Absoluten. Nun fragt es sich aber, je mehr wir die Selbstmächtigkeit Gottes als Allmacht auf die Welt und auf das in ihr Geschehende beziehen, um so mehr nach dem Masse welches der allmächtigen Bethätigung Gottes gesetzt ist, oder richtiger, welches der allmächtige Gott bei dieser Bethätigung sich selbst setzt. Die Schrift, indem sie von Gott sagt dass er Alles vermöge (Hiob 38, 2),

oder dass kein Ding vor ihm unmöglich sei (Jer. 32, 17), und dass Niemand zurückwenden könne was Gott thue (Jes. 43, 13), setzt doch diese Allmöglichkeit des göttlichen Thuns nicht dem menschlichen Belieben oder der beliebigen menschlichen Vorstellung gleich, sondern stellt sie in Correspondenz mit dem göttlichen Gefallen, mit dem Willen Gottes (Ps. 115, 3; Ps. 135, 6). Schon dadurch fallen alle jene sophistischen Fragen zu Boden, mit denen wohl zu Zeiten der Unglaube seine Kritik an der göttlichen Allmacht geübt hat, indem er nach menschlichem Belieben sich ausdachte wie Vieles Gott eben doch nicht könne und wie darum die Allmacht nicht leiste was sie dem Namen nach prätendire. „Gott kann Geschehenes nicht ungeschehen machen, er kann nicht verschaffen, dass die Winkel eines Dreiecks zweien rechten nicht gleich seien.“ Da substituirt sich menschliches, und zwar kindisch-absurdes, Belieben dem göttlichen Willen. Nachdem Gott einmal diese zeitlich-räumliche Welt mit denjenigen Normen und Ordnungen welche sie charakterisiren kraft seines Willens geschaffen, heisst solche Möglichkeiten von der Allmacht fordern nichts Anderes als fordern, dass der göttliche Wille sich selbst negire, dass Gott sich selbst kraft seiner Allmacht aufhebe. Solchen verkehrten Ansprüchen an die göttliche Allmacht würde man nun freilich am Einfachsten und Bequemsten sich entziehen, wenn man mit Schleiermacher sagen dürfte, in der göttlichen Allmacht sei nicht nur Dieses enthalten dass der gesammte alle Zeiten und Räume umfassende Naturzusammenhang in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet sei, sondern auch Dieses dass die göttliche Ursächlichkeit wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt werde, mithin auch Alles wirklich werde und geschehe wozu es eine Möglichkeit in Gott giebt. Denn damit würden zugleich alle die Zweifelsfragen beseitigt sein, welche nicht von der haltlos schweifenden menschlichen Einbildung sondern von dem auf Thatsachen der Erfahrung fussenden Glauben erhoben zu werden pflegen, ob nicht Gott verschaffen könne was den natürlichen Ordnungen zu widerstreben scheint, oder ob denn nicht möglich gewesen sei was schlüsslich im Verlaufe der Dinge als

unwirklich sich herausgestellt hat. Aber es verhält sich damit ganz ebenso wie wir es oben bei der Unveränderlichkeit Gottes gefunden haben, dass mit dieser radikalen Heilung der Schwierigkeiten auf praktischem Gebiete ungleich mehr verdorben und verloren wird als auf wissenschaftlichem gewonnen. Und im Grunde ist auch der wissenschaftliche Gewinn ein nur scheinbarer, ebendarum weil dabei die Thatsachen des gläubigen Bewusstseins unerklärt bleiben. Denn damit ist noch gar Nichts gethan, wenn man darauf aufmerksam macht, jene Actionen der menschlichen Freiheit durch welche Gotte ermöglicht werde was der Glaube von ihm erwartet seien eben in der Ursächlichkeit Gottes welche sie in ihrer Art setze inbegriffen; und wenn nicht eintrete was dem Glauben möglich dünke, so komme Dies daher, dass er in den Verlauf des Geschehens einschiebe was thatsächlich nicht oder nicht so darin vorkomme. Mag Dieses an seinem Orte wahr sein, wie denn z. B. durch gläubiges Gebet Gotte ermöglicht wird was an sich unmöglich zu sein schien, so dass also diese menschliche Action bei dem Erfolge einzurechnen ist unter die ihn bedingenden, von Gott gewollten Factoren, so geht doch der Glaube angesichts der ihm erfahrungsmässig verbürgten menschlichen Freiheit noch weiter zurück als bis zu diesen ihren Actionen und muss die Möglichkeit für Gott setzen auch da wo sie sich nicht verwirklicht hat, wie etwa, dass ein Mensch der verloren ging hätte gerettet werden können, oder dass eine Weltentwickelung ohne Sünde möglich gewesen wäre. Denn ohne diese für Gott reale Möglichkeit, die gleichwohl nicht Wirklichkeit geworden, würden auch die thatsächlich eintretenden oder eingetretenen Actionen der menschlichen Freiheit nicht Dasjenige sein wofür sie dem Glauben gelten, und deswegen handelt sichs bei jener Erwägung keineswegs um eine müssige Einbildung, um eine leere Phantasie, sondern um den realen Hintergrund des thatsächlich Werdenden und Gewordenen. Es will demnach diese im Hintergrunde stehende und zugleich den ganzen realen Verlauf des Geschehens mit der Möglichkeit des Andersseins begleitende Freiheit so gefasst sein dass sie selbst an ihrem Theile auf die Setzung der göttlichen Allmacht zurückgeführt wird, welche damit sich

Nichts abbricht sondern vielmehr sich selbst und ihren Intentionen genug thut; und während wir auf diesen Punkt später von einer andern Seite her, bei der Eigenschaft der Allwissenheit, zurückkommen werden, liegt die weitere Entscheidung überhaupt nicht mehr an unsrer Stelle, sondern in der Lehre von der Weltschöpfung und der kraft derselben von Gott gewollten Ordnung des creatürlich-endlichen Geschehens. Nur ein Zwiefaches lässt sich auch schon an diesem Orte feststellen, ohne der späteren Untersuchung vorzugreifen. Wenn wir schon hinsichtlich des thatsächlichen Verlaufs der von Gott geschaffenen endlichen Dinge keine Ursache hatten, den Begriff der Möglichkeit dem der Wirklichkeit für Gottes Allmacht gleichzusetzen, so noch weniger wenn wir die Frage verallgemeinern und den Bereich der Möglichkeiten verglichen mit dem Umfang des von Gott Verwirklichten überhaupt in Betracht ziehen. Hier haben wir nicht den geringsten Grund von der göttlichen Allmacht zu sagen, dass in dieser von Gott geschaffenen Welt Alles wirklich geworden sei oder werde wozu es überhaupt eine Möglichkeit in Gott gebe; im Gegentheile hat der Glaube ein Interesse daran und ein Recht diese Aussage zu verneinen. Denn eben umdeswillen weil Gott der Absolute ist kann sein Verhältniss zu der von ihm geschaffenen endlichen Welt nicht dieses sein, dass er die ganze Fülle seines unendlichen Wesens, mithin alles ihm Mögliche, darin realisirt habe — ein Satz welcher dem anderen, später noch zu entwickelnden, nicht präjudicirt, dass dieses geschaffene Endliche allerdings die Offenbarung des unendlichen Gottes, die Stätte seiner Gegenwart und Wirksamkeit ist. Das ist das Eine. Das Andere aber betrifft die Frage nach dem Wunder, welche man häufig in die Erörterung über die göttliche Allmacht hereingenommen hat. Der allmächtige Gott sagt man zeigt seine Allmacht auch darin, dass er nicht gebunden ist an die von ihm festgesetzten natürlichen Ordnungen, sondern über denselben stehend sie nach seinem Wohlgefallen unterbricht und ein Uebernatürliches, ein Wunder schafft inmitten des natürlichen Geschehens. Hiermit würde denn das Gebiet des für Gott Möglichen nach einer anderen Seite hin erweitert. Aber von diesem ab-

stracten Standpunkte der so gefassten Allmacht aus das Wunder zu begründen sind wir nach unsern bisherigen Voraussetzungen nicht in der Lage. Der Gedanke der Gebundenheit Gottes an die thatsächlich gegebene natürliche Schöpfung mit ihren Ordnungen und Gesetzen ist ein durchaus unzutreffender, mag er nun aus dem Verhältniss des Menschen zu der Naturordnung, die ihm allerdings als Schranke und Fessel erscheinen kann, oder von der göttlichen Wirksamkeit im Erlösungsbereiche, wo Gott in der That Uebernatürliches, aus den Kräften der Schöpfungsordnung nicht Resultirendes und Erklärliches setzt, hergenommen sein. Die natürlichen Ordnungen, in denen die göttliche Allmacht hervortritt, sind ja diese nur als von der göttlichen Absolutheit gesetzte, so dass der Gedanke sie seien ihr etwas Fremdes, Aufgedrungenes, wovon sie sich im Interesse der Unbeschränktheit losmachen müsste, hier gar nicht aufkommen kann; indem sie gelten und sich vollziehen, keineswegs aber indem sie durchbrochen werden, geschieht was die göttliche Allmacht fordert. Andrerseits aber ist es falsch, Dasjenige was innerhalb des Erlösungsbereiches als neuer Schöpfung zweifellos geschieht, die Wirksamkeit Gottes nach anderen als den natürlichen Ordnungen, hier schon herbeizuziehen, als beruhe dasselbe auf der göttlichen Allmacht im Allgemeinen, während doch erst später aus der Erlösungsidee in ihrem Verhältniss zur Schöpfungsidee die Realität des Wunders, als nun wieder einer göttlichen aber nicht nach Massgabe der natürlichen Schöpfung begründeten Ordnung, gewonnen werden kann. Die Möglichkeit des Wunders steht und fällt mit der Beantwortung der Frage, ob die Erlösungsidee nur ein integrirendes Moment der Schöpfungsidee ist, aus letzterer stammend und darum auch durch die Mittel derselben sich vollziehend, oder ob damit von Gott ein Neues, eine neue Schöpfung gesetzt werde, wennschon mit Beziehung auf die natürliche und in unlösbarer wechselseitiger Verbindung. Aber eben davon ist selbstverständlich hier noch nicht zu reden.

§. 19. Gottes persönliches indem dreieiniges Wesen, in Relation gestellt zur Welt überhaupt und zur Welt creatürlicher

Persönlichkeiten insbesondere, charakterisirt sich durch die Eigenschaften der Allwissenheit und Allweisheit, Heiligkeit nebst Gerechtigkeit und Wahrheit, Seligkeit und freien Liebe. Zur ersten Reihe der Eigenschaften verhält sich diese zweite Reihe genau ebenso, wie gemäss unsrer früheren Untersuchung die Persönlichkeit indem Dreieinigkeit Gottes sich verhielt zu seiner Absolutheit, womit also auch nach dieser Seite hin jede Scheidung in Gott aufgehoben ist. Und wiederum gilt von dem Verhältniss dieser anderweiten göttlichen Attribute zu einander das Gleiche wie vorher, dass sie nicht bloss eins sind in der absoluten Persönlichkeit Gottes, sondern auch als besonderte nur relativ von einander geschieden, in dem Masse nämlich als die Beziehungen, worauf die Sonderung beruht, Einzelnem und Verschiedenem gelten.

1. Das systematische, nämlich das den Objecten thunlichst entsprechende Verständniss, gilt nicht minder der richtigen Zusammenfassung des Ganzen wie der correcten Aufnahme und Verbindung des Einzelnen. Richten wir beim Uebergange von der ersten zur zweiten Reihe der göttlichen Attribute unsern Blick zunächst auf das Ganze, so ist hier in Erinnerung zu bringen was oben bei der Frage nach der Eintheilung der Eigenschaften überhaupt bevorwortet wurde, dass die Erkenntniss des Verhältnisses zwischen der Absolutheit und der Persönlichkeit Gottes massgebend ist für die Auffassung des Verhältnisses zwischen den beiden darauf bezüglichen Reihen der Attribute. Weder ist die Absolutheit Gottes Etwas ohne seine Persönlichkeit, noch die Persönlichkeit Etwas ohne seine Absolutheit, und von dieser sahen wir, dass sie gerade als solche die Persönlichkeit in sich beschliesst und fordert. Hiernach sind die Eigenschaften von denen wir jetzt zu handeln haben Eigenschaften der göttlichen Absolutheit nicht minder wie solche der Persönlichkeit, nämlich Eigenschaften der absoluten Persönlichkeit; gleichwie wir von den vorherbehandelten festzuhalten haben, dass sie Attribute der

göttlichen Absolutheit sind der als solcher die Persönlichkeit zukommt. Wie wir denn bei der Untersuchung der Eigenschaften Dies hernach im Einzelnen bestätigt finden werden. Andrerseits wissen wir, dass die absolute Persönlichkeit Gottes eben in seiner Dreieinigkeit besteht, so dass demnach die an jene angeschlossenen Eigenschaften nothwendig solche des dreieinigen Gottes sind, ohne dass etwa noch eine dritte Reihe von Attributen nachzubringen wäre, welche zunächst auf die Dreieinigkeit zurückginge. Richten wir dagegen unsern Blick auf das Einzelne und zwar vorerst auf den Fortschritt, welcher uns von dem letzten Gliede der ersten Reihe hinüberführt in die zweite, so zeigt sich, dass in der Allmacht von der wir zuletzt handelten schon der Uebergang zur Persönlichkeit indicirt, ja vielmehr diese bereits in dem vollständigen Begriff der Allmacht stillschweigend mitgesetzt ist, wornach denn der Fortschritt von der einen Reihe zur andern als richtig vermittelter erscheint. Denn die Selbstmächtigkeit auf welche die Allmacht zurückgeht ist gleichwie der Ausdruck der Absolutheit so das Wesen der Persönlichkeit Gottes: es tritt in der selbstmächtigen Selbstsetzung des Absoluten gerade dasjenige Moment derselben hervor, um dessenwillen die Absolutheit Dies nur als Persönlichkeit sein kann. Die Allmacht für sich betrachtet, Das heisst in ihrer blossen Weltbeziehung genommen, liesse sich wohl allenfalls als eine unpersönlich wirkende, als ein Alles bedingendes, überall herrschendes Gesetz, oder als eine Alles unter sich beschliessende, schlechthin bestimmende, in sich nothwendige Causalität auffassen; aber eine von Selbstmächtigkeit ausgehende Weltmächtigkeit, die in der Allmacht sich kundgebende Selbstmächtigkeit kann keine blind wirkende sein, sondern ist *eo ipso* selbstbewusste Selbstbestimmung oder Persönlichkeit.

2. Ebendamit ist uns nun auch der Weg gebahnt nicht bloss zu der zweiten Reihe der Eigenschaften überhaupt, welche insgesammt auf die Persönlichkeit Gottes zurückgehen, sondern zugleich zu dem ersten Paare dieser zweiten Reihe, der Allwissenheit und Allweisheit. Denn während wir bei der Allmacht erst bei näherer Erwägung der ihr zu Grunde liegen-

den Selbstmächtigkeit dahin gedrängt wurden sie als Eigenschaft der absoluten Persönlichkeit zu fassen, so tritt dagegen hier das Moment der Selbstbewusstheit, der Selbstmächtigkeit nach Seiten der Aufgeschlossenheit für sich selbst, unmittelbar hervor, und zwar nicht bloss insofern wir auch die Allwissenheit und Allweisheit in ihrer Rücksicht auf Gottes Wesen, sondern nicht minder indem wir sie ihrem Namen entsprechend in der Relation nach Aussen, auf die Welt, in Betracht nehmen. Man darf es trotzdem, dass neuerdings von einer Allwissenheit und Allweisheit des „Unbewussten“ welches zugleich das Absolute sein soll geredet worden ist (v. Hartmann), als eine unausweichliche Forderung auch des natürlichen Denkens ansehen, dass die höchste Steigerung des Wissens und der Weisheit, welche doch mit Allwissenheit und Allweisheit ausgedrückt wird, nicht ohne ein auf sich selbst bezogenes Wissen des Allwissenden und Allweisen, also nicht ohne Persönlichkeit des Absoluten, gedacht werden kann. Denn wenn man sich dagegen auf den Instinct der Thiere, als unpersönliches Wissen, berufen möchte, so zeigt diese Thatsache, auch wenn wir dieselbe im Sinne Hartmann's verstehen, eben vermöge der Einseitigkeit solcher Fern- und Voraussicht und andrerseits die weitere Thatsache, dass doch Niemand den überragenden Charakter des menschlich-persönlichen Wissens, wennschon dasselbe in einzelnen Stücken von dem instinctiven Wissen der Thiere übertroffen wird, läugnet, dass eine Steigerung des Wissens schon zur höheren Potenz, geschweige zur höchsten der Allwissenheit, ohne Umfassung auch des Wissenden selbst durch das Wissen, mithin ohne Persönlichkeit, nicht möglich ist. Zudem lässt sich aus der Heftigkeit, mit welcher von Seiten gleichgesinnter, nur im Materialismus hangen bleibender Atheisten jene Auffassung des Instinctes und die hinsichtlich des Unbewussten daraus gezogenen Consequenzen bekämpft werden, entnehmen, dass man in der That und nicht ohne Grund auf diesem Wege die Rehabilitation des persönlichen Gottes sich vollziehen sieht. Sie vollzieht sich damit um so gewisser, als gerade diese zweckentsprechende Voraussicht des thierischen Instinctes, überhaupt jedwede in dem Welthaushalte nachweisbare

Zwecksetzung, über sich selbst hinausweist, als etwas aus sich selbst nicht Begreifliches, so dass der Vorzug der Consequenz, nur freilich nicht der Einklang mit den Thatsachen, auf Seiten Jener sich findet welche überhaupt jede teleologische Auffassung verneinen. Indessen wie es sich immer damit verhalte, jedenfalls hängt davon die Aussage des christlichen Glaubens, der auf einem anderen Wege als jenem der natürlichen Erfahrung zur Setzung dieser Eigenschaften Gottes gekommen ist, im letzten Grunde so wenig ab, dass wir auch den Schein solcher Abhängigkeit zu vermeiden haben. Gleichwie der Christ zu dem ihm eigenen Lebensbestande nicht gekommen ist ohne den allmächtigen Gott, dessen Wirkung er als solche erfahren hat, so weiss er auch die Realität des allwissenden und allweisen Gottes mit seiner Existenz als Wiedergeborenen unauflöslich verflochten, und der Allwissenheit und Allweisheit Gottes wird er in den Werken der natürlichen Schöpfung immer nur in dem Masse inne als jene Erkenntniss ihm feststeht. Die Heranziehung des Gott entfremdeten Menschen in seine Gemeinschaft ist eine Bethätigung des absoluten Gottes, bei welcher Beides, seine Allwissenheit und seine Allweisheit, sich ihm kundgegeben hat, erstere, insofern nur eine den Menschen schlechthin durchschauende, mit ihrem Wissen überwaltende Macht jene Umwandlung herbeizuführen im Stande war, letztere, insofern Alles in der wunderbarsten, die Tiefe und Fülle der göttlichen Gedanken offenbarenden Weise ineinandergreifen musste um jenes Resultat zu erzielen. Daher denn in Ps. 139 der in Jahves Nähe gestellte gläubige Mensch es ist, welcher von dem allwissenden Gott sich umschlossen weiss und der alsdann von diesem zunächst geistlichen Verhältniss sinnend und preisend fortschreitet zu seiner wunderbaren auf denselben Gott zurückzuführenden natürlichen Bereitung. Und wie das staunenerregende, den Einen lebendigen Gott dokumentirende Vorherwissen Gottes, welches der Verkündigung seiner Boten zu Grunde liegt, bei Jesaia (41, 22 ff., 42, 9) in Beziehung auf Heilsthatsachen welche er im Voraus offenbart gerühmt wird, so sind es die verschlungenen und doch zu dem Einen Ziele des den Menschen zugedachten Heiles führenden Wege

welche Gott mit Israel und der Völkerwelt gegangen ist, worauf bei Paulus (Rom. 11, 32, 33) der Preis der göttlichen Weisheit sich gründet. Aber allerdings, wie schon Ps. 139 zeigt, bleibt jene Erkenntniss nicht bei der Heilsgemeinschaft und Heilswirkung stehen, sondern umfasst als Objecte des göttlichen Wissens und der göttlichen Weisheit Alles, das Grösste und Fernste (z. B. Ps. 147, 4) wie das scheinbar Unbedeutendste und Nächste (Mtth. 10, 29, 30), das Unpersönliche (Ps. 50, 11) wie das Persönliche (Ps. 139), das Zukünftige (Ps. 139, 16; Act. 15, 18) wie das Gegenwärtige. Nun zeigen aber diese Beispiele aus dem urkundlichen Schriftwort selbst schon, was überdem aus der genaueren Erwägung der Sache selbst sich ergiebt, wie nahe die Eigenschaften der Allwissenheit und Allweisheit mit den früher genannten der Allgegenwart und der Ewigkeit, gleichwie mit jener der Allmacht sich berühren. Man kann in der That so sagen, wie Schleiermacher es ausdrückt, dass die Allwissenheit die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht sei, aber nicht dieser allein, sondern auch der Allgegenwart und Ewigkeit, und zwar umdeswillen, weil ja die Geistigkeit aus der Persönlichkeit auf die wir hier zurückgegangen sind resultirt. Die Ueberwaltung des zeitlich-Räumlichen von Seiten des ewigen und allgegenwärtigen Gottes ist vollständig erst was sie ist durch Ueberwaltung desselben als allwissenden, der nicht bloss als der Absolute, sondern als der absolute Persönliche dem in Raum und Zeit Existirenden nahe ist; und die von Gottes absolutem Wesen ausgehende, alles Endliche bedingende und bemeisternde Macht wäre Dieses nicht, wenn ihr nicht alle jene Werke in ihrem innersten Wesen aufgeschlossen und bewusst wären. Nichts desto weniger bleibt es dabei, dass trotz solcher Zusammengehörigkeit doch zugleich eine Sonderung jener Eigenschaften berechtigt und geboten ist, nach Massgabe der verschiedenen Relationen aus denen sie erwachsen: die Allwissenheit ist nicht Dasselbe was die Allgegenwart oder die Allmacht, sondern sie unterscheidet sich auch für Gott von ihnen in dem Masse, als innerhalb der Welt des Endlichen die Ueberwaltung durch Präsenz und Macht sich unterscheidet von der geistig-intellectuellen Umfassung und Durch-

dringung. Allerdings ist nun die Form, wie dem gläubigen Bewusstsein die Allwissenheit Gottes um deren genauere dogmatische Bestimmung es sich hier zunächst handelt präsent und geläufig ist, derjenigen verwandt, wie die Ewigkeit und Allgegenwart von ihm vorgestellt wird, nämlich als Aufhebung der Schranken, hier der zeitlichen und räumlichen, dort der Schranken des endlich-menschlichen Wissens. Man belässt das göttliche Wissen auf gleicher Linie wie das menschliche Wissen und verlängert nur diese Linie ins Unbegrenzte und Unendliche; oder man stellt das göttliche Wissen in Vergleich mit dem menschlichen und lässt es nicht specifisch anders sondern dem Grade nach höher sein als das creatürliche: „so viel der Himmel höher ist als die Erde, so viel sind meine Gedanken höher als eure Gedanken“ (Jes. 55, 8 ff.). Wir wissen, dass diese Aufhebung der dem endlichen Sein und Wissen anhaftenden Schranken insoweit die Sache richtig bezeichnet; die dogmatisch genauere Auffassung hat nur zu bestimmen welcher Art diese Beseitigung der endlichen Schranken sei. Und diese Bestimmung hat anzuknüpfen an die absolute Persönlichkeit deren die Allwissenheit ist. Das creatürlich-persönliche Wissen, weil nicht Wissen der absoluten Persönlichkeit, ist ein von Aussen her an die Dinge als nicht von ihm gesetzte herantretendes, von Aussen her in das Wesen der Dinge eindringendes. Sie sind ihm Objecte der Erkenntniss, und auch das eigne Ich muss der Mensch erst objectiviren ehe er daran gehen kann es zu erkennen. Hier liegt der Wesensunterschied, welcher das göttliche Wissen und Erkennen nicht mehr bloss gradationsweise, sondern specifisch über das menschliche hinaushebt, und wodurch jedes blosse Innewerden des Gegebenen für Gott ausgeschlossen ist. Die Gotteserkenntniss geht vielmehr von Innen nach Aussen und ist Allwissenheit in dem Sinne, dass Gotte als dem Urgrund aller Dinge, der sie nicht nur ins Dasein gerufen sondern auch in ihrer gesammten Existenz, in ihrem Sein wie in ihrem Sosein trägt und erhält, dieses Universum in allen seinen Theilen sowie in seiner gesammten, durch ihn gesetzten Entwickelung aufgeschlossen und bewusst ist. Dadurch tritt denn das Wissen Gottes um die Dinge aus der Passivität, in welcher es nach der

Analogie des menschlichen Wissens zu verharren scheint, aus der Schranke eines bloss leidentlichen Erfahrens von Dem was ausser dem Subject ist oder vorgeht heraus und in unlösbare Verbindung mit der göttlichen absoluten Activität, worauf es in Wahrheit sich gründet — eine Fassung der göttlichen Allwissenheit, welche nicht nur die directe Consequenz der hiefür massgebenden schriftmässigen Voraussetzungen ist, sondern sich auch durch Stellen wie Act. 15, 18 bestätigt, wo das von Gott Gewirkte (ποιεῖν) als von Ewigkeit her ihm bewusst (γνωστά) bezeichnet wird. Und daraus ergiebt sich denn sofort wieder die innere Beziehung einerseits zwischen der Allmacht und der Allwissenheit, wie sie ja auch sonst in der Schrift (z. B. Mtth. 10, 29, 30) indicirt ist, andrerseits zwischen dieser und der Allgegenwart nebst der Ewigkeit, wie sie in Ps. 139 vorliegt. Von dem menschlichen Wissen, wie gesagt, unterscheidet sich hierdurch die göttliche Allwissenheit in specifischer Weise, und nur insofern der Mensch, wovon später des Weiteren zu reden sein wird, ein creatürliches Nachbild der Persönlichkeit und zwar der absoluten Persönlichkeit Gottes ist, lässt sich eine gewisse Gleiche auch hier nachweisen. Dem Menschen eignet unbeschadet seiner Gesetztheit, ja vielmehr vermöge seiner so gearteten Gesetztheit, ebenfalls Selbstsetzung, nach dem Masse jener; es kommt ihm in diesem Betracht schöpferische Wirksamkeit zu, sowohl in Beziehung auf sich selbst wie hinsichtlich des von ihm ausser ihm Gesetzten, z. B. eines von ihm geschaffenen Kunstwerkes, und hierbei ist sein Wissen um das von ihm Producirte allerdings dem göttlichen Wissen vergleichbar. Ein Anderer tritt an solch ein Werk heran als an ein äusserlich gegebenes Object, welches er nach Massgabe des davon empfangenen Eindrucks kennen lernt; hingegen der Urheber kennt dasselbe auf Grund seines Werdens, kraft seiner Setzung, wennschon er alsdann dem Eindruck seiner Erscheinung sich überlassen und darnach bemessen mag inwieweit letztere der Intention bei der Schöpfung des Werkes, also der Idee desselben, entspreche (vgl. auch Gen. 1, 31). Aber schon dass hier in der Regel die Ausführung hinter der Idee zurückbleibt, und mehr noch, dass die menschliche Production

immer mit Gegebenem zu arbeiten hat, zeigt auch bei dieser Analogie mit dem göttlichem Wissen den bleibenden specifischen Unterschied; denn in dem Masse als es sich um etwas anderweit Gesetztes dabei handelt tritt sofort das objective Erkennen, das Wissen um Gegebenes an die Stelle eines auf Causalität beruhenden Bewusstseins. Aber mit allem Dem sind wir doch über die Beziehung des göttlichen Wissens zur Welt die zunächst mit der Allwissenheit ausgedrückt ist nicht hinaus, und wir erinnern uns dass keine Eigenschaft in jener Weltbeziehung aufgeht. Nehmen wir also, wie sichs gebührt, nach Analogie der göttlichen Selbstmächtigkeit, worauf die Allmacht sich basirte, hier das Wissen Gottes um sich selbst hinzu, damit auf dieses seine Allwissenheit sich begründe, so bestätigt sich nicht bloss, wovon wir ausgegangen sind, dass wir dabei direct auf die göttliche Persönlichkeit hingewiesen sind deren Character dies Wissen Gottes um sich selbst ist, sondern indem wir auf das besprochene Verhältniss zwischen der Allwissenheit Gottes und seiner Allmacht reflectiren gewinnen wir von hier aus das Weitere, dass es die absolute Persönlichkeit oder die Persönlichkeit des Absoluten ist als deren Ausdruck das schlechthinige Umsichselbstwissen Gottes gefasst sein will. Der Gott welcher durch und durch Selbstsetzung, insofern absolute Persönlichkeit ist, kann nicht anders als erkennend und wissend seiner selbstmächtig zu sein, eine Bewusstheit der göttlichen Wesensfülle, die an sich schon in der selbstmächtigen Selbstsetzung enthalten ist, als besonderes Moment aber und zwar als reales hervortritt unter der Relation des endlichen Wissens. Alle Wesensfülle des kosmischen Daseins in ihrer ungezählten Vielheit und Mannigfaltigkeit ist nur ein Reflex der göttlichen Wesensfülle innerhalb der Welt des Endlichen, und gleichwie daher der absolute persönliche Gott dieser kosmischen Wesensfülle wissend mächtig ist vermöge ihrer schlechthinigen Setzung, so ist er auch seiner eigenen unendlichen Wesensfülle wissend mächtig auf Grund seiner selbsteigenen schlechthinigen Selbstsetzung. Hinwiederum aber ist die Setzung der kosmischen Wesensfülle durch und durch bedingt durch die Setzung der eignen, folglich auch die Allwissenheit in Bezug auf jene begründet

durch das schlechthinige Wissen hinsichtlich dieser. — Wir könnten es hierbei bewenden lassen und sofort von der Allwissenheit zur Allweisheit übergehen, wenn nicht die menschliche an Zeit und Raum gebundene Reflexion durch Beziehung des göttlichen Wissens auf das zeitlich erst Bevorstehende, mithin durch Fassung der *omniscientia* als *praescientia*, eine Schwierigkeit in den Begriff dieser Eigenschaft hereinbrächte mit welcher wir uns kürzlich auseinander zu setzen haben. Die menschliche Reflexion weiss sich dies göttliche Vorherwissen des Zukünftigen nicht anders zu denken denn als unabänderliche Fixirung seines Verlaufs in Form von Prädestination, mithin als Aufhebung der menschlichen Freiheit. Freilich ist schon Dies mit Nichten correct, dass man meint, das Wissen um das Geschehende, welches letztere nur so geschehen könne wie es gewusst werde, bedinge umdeswillen auch die Unabänderlichkeit des Geschehens, mithin diese Präscienz sei als solche Prädestination. In dem Wissen für sich genommen liegt lediglich Dieses, dass es das Geschehende so weiss wie es geschieht, und keineswegs, dass das Geschehende sich nach dem Wissen richte, mithin jenes von diesem bedingt sei; ebenso gut kann das Gegentheil der Fall sein, dass das Wissen bedingt ist von dem auf eine anderweite Causalität zurückweisenden Verlauf, und das Wissen an sich gedacht giebt darüber keine Entscheidung. Es giebt ein menschliches Wissen auch des Zukünftigen, welches durchaus nicht den Eintritt desselben bestimmt und welches um so sicherer ist je mehr die von dem Wissen unabhängigen Factoren des Werdens bekannt sind, z. B. um den Verlauf einer Krankheit, oder um den Vollzug eines naturgesetzlichen Processes. Und Niemand wird das Wissen um Vergangenes umdeswillen als bedingend für letzteres auffassen, weil dasselbe nicht anders werden kann als wie es gewusst wird. Also nicht in dem Wissen an sich, mag es immer Allwissenheit sein, liegt die Schwierigkeit in welche sich das menschliche Denken hierbei verwickelt, auch nicht in dem Wissen des durch Freiheit erst zu Setzenden; denn auch der Mensch kann das frei Geschehende ohne es zu bewirken vorauswissen, nämlich in dem Masse sicher als er das mit Freiheit handelnde Subject kennt,

und bei dem Wissen um vergangene freigesetzte Handlungen, die er als solche weiss und zwar als unabänderliche, ist Dies vollends ersichtlich. Die eigentliche Schwierigkeit — und es ist wichtig sich Dessen klar bewusst zu sein — erwächst daher vielmehr aus dem Dreifachen, erstens, dass das göttliche Wissen allerdings, wie wir gesehen haben, nicht losgetrennt werden kann von der göttlichen Causalität vermöge deren eben Gott das von ihm Causirte kennt; zweitens, dass das so geartete göttliche Wissen der Kategorie der Zeit unterstellt und folgeweise auf die Zukunft bezogen wird; drittens, dass nun das Zukünftige als von Gott zu Setzendes und darum von ihm Gewusstes gedacht sein will, was in Anbetracht der menschlichen Wahlfreiheit einer Aufhebung derselben gleichzukommen scheint. Wir haben demnach, um die correcte dogmatische Erkenntniss zu gewinnen, zunächst uns zu erinnern, dass das Wissen Gottes auch als Allwissenheit ein ewiges ist, nicht auf der Linie der Zeit gelegenes, und dass daher, auch wenn Gott mit seinem Wirken in die Succession, das Vorher und Nachher der Zeit eintritt, dies Wirken und folglich auch sein Wissen nicht aufhört ein ewiges zu sein; zum Andern haben wir gerade wegen der Verbindung der Causalität Gottes mit seinem Wissen festzuhalten, dass das Geschehende, in seiner Bedingtheit von Gott von ihm Gewusste, nach menschlicher Vorstellung Vorausgewusste, genau so von ihm gewusst oder vorausgewusst wird wie es von ihm bedingt ist. Wenn also Gott, was hier noch nicht Gegenstand der Untersuchung sein kann, innerhalb der endlichen Welt und ihrer Entwickelung die Realität freier Wesen mitgesetzt hat, deren Selbstbestimmung, deren Eingreifen in den Weltprocess auf seiner Causalität beruht, so weiss Gott die so geartete Weltentwickelung genau so voraus wie er sie gewollt und gesetzt hat, als einen Weltprocess in welchem die Bethätigung der creatürlichen Freiheit inbegriffen ist. Die Annahme mithin, dass das göttliche Wissen oder Vorherwissen die menschliche Freiheit aufhebe, ist eine Negation der gegebenen und feststehenden Voraussetzungen, eine *contradictio in adjecto.* Zusammengenommen mit dem zuerst über das Wissen an sich Gesagten bedeutet Dieses, dass Gott alle Dinge, auch die in Freiheit ge-

schehenden, genau so weiss, von Ewigkeit weiss, wie sie geschehen, nicht indem sein Wissen sie zu Dem macht was sie werden, sondern indem sein Wissen sie als diejenigen erkennt, wie sie kraft seiner Bestimmung die sie als freie bestimmt hat werden. Ob nun die menschliche Vorstellung an Dieses was sich gemäss unsern Voraussetzungen als denknothwendig herausgestellt hat heranreicht, darauf kommt für die Entscheidung der Frage sehr wenig an, zumal doch die Dinge desfalls hier nicht wesentlich anders liegen als mit der Vorstellbarkeit etwa der göttlichen Ewigkeit oder Allgegenwart oder Selbstsetzung; und am Wenigsten werden wir der Schwierigkeit der Vorstellung dadurch abzuhelfen suchen, dass wir den gelegten Grund einreissend (mit Rothe) sagen, nur das Ziel und der Gesammterfolg der Weltentwickelung sei von Gott vorhergewusst (und bestimmt), nicht mehr und nicht weniger. Diese angebliche Lösung ist um so unbrauchbarer, als sie die Fiction eines von Aussen her Zusehens Gottes behufs seines Wissens, die wir bereits als unhaltbar erkannten, wieder herein bringt, vor Allem aber seine Absolutheit der menschlichen Vorstellbarkeit zu Liebe preisgiebt. Auch lässt sich dabei etwas Klares weder denken noch vorstellen, dass Gotte zwar der Gesammterfolg im Voraus bewusst sein solle nicht aber das Einzelne, wenn doch der Gesammterfolg thatsächlich nichts Anderes sein kann als die Zusammenfassung und das Ergebniss des im Verlaufe der Geschichte hervortretenden und sich auswirkenden Einzelnen. Wenn unsre Alten, ohne die Präscienz irgendwie aufheben oder beschränken zu wollen, bei dieser Beziehung des schlechthinigen Wissens Gottes auf die Welt eine *scientia libera* nebst *media* von einer *scientia necessaria* unterschieden, so muss man sich, um in seinem Urtheil nicht irre zu gehen, vor Allem klar machen, was bei der Entscheidung über die damit angeregten Fragen vorausgesetzt wird. Man muss verstehen, in welchem Masse die Erschaffung der Welt von Seiten Gottes eine freie Production ist, um das Wissen des so Producirten *(scientia libera)* von Gottes Wissen um sich selbst *(scientia necessaria)* zu unterscheiden; und man muss das Mass der der persönlichen Creatur von Gott hierbei eingeräumten Freiheit kennen, um die Be-

dingtheit des göttlichen Wissens von den Acten der creatürlichen Freiheit *(scientia media)* zu beurtheilen. Aber eben daraus ergiebt sich, dass es ein vergebliches Bemühen wäre, an unsrem Orte wo jene Voraussetzungen noch gar nicht vorliegen über das Recht jener Unterscheidungen sich schlüssig machen zu wollen. Wogegen sobald einmal jene Voraussetzungen ins Reine gebracht worden sind, die Consequenzen daraus für die Allwissenheit sich von selbst ergeben. — Wir haben hierbei die Allwissenheit von von der Allweisheit getrennt, während wir sie anfangs zusammenstellten, insofern beide zweifellos auf die absolute Persönlichkeit Gottes zurückgehen. Fassen wir nun aber die Allweisheit für sich und zugleich in ihrem Verhältniss zur Allwissenheit ins Auge, so ist jedenfalls Dies auf den ersten Blick ersichtlich, dass sie zwar letztere voraussetzt, aber nicht dabei stehen bleibt, sondern ein neues Moment hinzufügt wodurch jenes Wissen sich zur Weisheit gestaltet. Im Allgemeinen dürfen wir dies neue Moment als ein solches bezeichen, wodurch das Wissen inhaltlichen, insbesondere sittlichen Werth bekommt. Nicht Jeder der Viel weiss ist weise, sondern der es recht weiss und das Gewusste recht verwendet. Aber ebenso gewiss ist, dass nicht weise sein kann der Nichts weiss. Es kommt also bei der Weisheit zu dem Wissen eine Thätigkeit, ein Verhalten des Subjectes hinzu, wodurch sein Wissen erst den Werth der Weisheit empfängt. Und Dem entsprechen denn auch jene Schriftaussagen, denen wir bereits bei der Zusammenstellung der Allwissenheit und Allweisheit begegneten. Nicht an das göttliche schrankenlose Wissen welches Ps. 139, 1—12 gepriesen wird, auch nicht an das blosse Gesehenhaben des im Verborgenen Gewirkten (V. 16), sondern an die wunderbare Bereitung des Vorhererkannten (V. 13 ff.) knüpft sich der Preis der Weisheit Gottes an (V. 17): „wie kostbar (oder werthvoll) sind mir deine Gedanken!“ Die gleiche Verbindung zwischen dem allwärts hindurchdringenden Wissen mit der Weisheit begegnet uns Hiob 28, 24 ff.: „Gott blickt zu den Enden der Erde, unter dem ganzen Himmel sieht er, bestimmend dem Winde sein Gewicht und das Wasser abwiegend mit dem Masse, als er bestimmte dem Regen sein Gesetz

und seinen Weg dem Donnerstrahle, da ersah er die Weisheit und durchzählte sie, nahm sie zum Muster und durchforschte sie.“ Zwar erscheint Prov. 8 die Weisheit nicht unmittelbar als Eigenschaft Gottes, sondern als seine Setzung, als „Erstling seines Weges und als frühestes seiner Werke“ (V. 22), als Werkmeister bei der Ausführung des Schöpfungswillens (V. 30), mithin als wirkungskräftige, alle Potenzen des endlichen Werdens in sich tragende, allenthalben massgebende Weltidee, an deren freier Entfaltung, dem Spiel ihrer Kräfte, Gott sein Wohlgefallen hatte (vgl. Delitzsch z. d. St.): aber indem Gott kraft solcher Conception und Setzung die Weisheit vor sich hinstellt und realisirt, ersieht man in welchem Betracht ihm selbst die Weisheit als Eigenschaft zukommt. Darum ist es ein Preis der Weisheit Gottes, wenn der Sänger des 92. Psalms ausruft (V. 5 und 6): „Du erfreuest mich, Jahve, durch dein Walten, ob der Werke deiner Hände kann ich jubeln; wie gross sind deine Werke, Jahve, wie sehr tief deine Gedanken!“ Zugleich verstehen wir hieraus, dass anderwärts „Weisheit und Stärke, Rath und Verständniss“ (Hiob 12, 13 vgl. Jes. 11, 2, Dan. 2, 20) nebeneinandergestellt und damit hingewiesen wird auf das Moment der Activität welches der Weisheit wesentlich ist. Wie denn nun vor Allem in den wunderbaren Führungen der Heilsgeschichte die „vielgestaltige Weisheit“ Gottes (Eph. 3, 10) zur Erscheinung kommt (Rom. 11, 32, 33). Man sieht, dass es allerdings nicht ohne Wahrheit ist, wenn man gemeinhin in der Dogmatik und in der katechetischen Unterweisung die Setzung der Zwecke und deren entsprechende Verwirklichung auf die Weisheit Gottes zurückführt. Denn darin liegt Beides, die Actuosität des Wissens wie andrerseits der Werth, welcher diesem actuosen Wissen zukommt. Und die Bethätigung welche hierin gesetzt ist unterscheidet sich ebendadurch von der Bethätigung der Allmacht. Aber da doch nicht in dem Begriffe des Zweckes und der Mittel an sich schon die Weisheit gelegen ist, weshalb man hinzuzufügen sich genöthigt sieht, es seien „Gottes würdige Ziele“ welche der Allweise mit „seiner würdigen Mitteln“ erreiche, so ist klar, dass die dogmatische Bestimmung über die Inbetrachtnahme der Zwecke

und Mittel hinauszugehen hat, will sie anders den genauen Begriff der göttlichen Weisheit erreichen. Wir haben keinen Massstab der Zweck-Setzung und -Verwirklichung, überhaupt keinen Massstab des vernunftmässigen Handelns welches in jener sich zu erkennen giebt ausser der Selbstoffenbarung der göttlichen Vernunft und der göttlichen Ideen, die in der Welt des Endlichen zu Tage treten. Der oberste Zweck alles endlichen Daseins, alles von Gott Geschaffenen, kann nur in seiner Beziehung auf Gott, in seiner Gemeinschaft mit Gott, in der Verwirklichung göttlicher Ideen beruhen. Daher begreift sichs, dass für den Menschen, den für Gott, zur Gemeinschaft mit Gott geschaffenen, die Furcht Gottes, diese correcte religiöse Stellung, der Weisheit Anfang (Prov. 1, 7), ja nicht bloss Dieses, sondern Weisheit schlechthin ist (Hiob 28, 28 u. a.). Wenn es dem Menschen vermöge seiner relativen Absolutheit und nachbildlichen Persönlichkeit gegeben ist, nicht bloss die in der Welt geoffenbarten göttlichen Ideen zu erkennen sondern von sich selbst aus Zwecke zu setzen und zu realisiren, so bemisst sich doch ob Weisheit in solchem Thun ist allewege nach der Beziehung desselben auf Gott als das höchste Gut, den Inbegriff der Vernunft, den Urquell aller Ideen. Hiernach sind wir denn für die abschliessende Bestimmung der göttlichen Weisheit auf die absolute Persönlichkeit zurückgewiesen, von welcher wir ausgingen, und werden nun in der Lage sein, diese Weisheit nach beiden Seiten, worin jede Eigenschaft sich erschöpft, der Weltbeziehung und der Selbstbeziehung Gottes zu bezeichnen. Die absolute Persönlichkeit unter der Relation der ideegemässen Setzung sich darstellend und gedacht, ist die schlechthin weise: in sich, insofern sich selbst für sich selbst setzend und gesetzt wissend; gegenüber der Welt, insofern alles Geschaffene bewusster Weise für sich bestimmend und damit Gottes Ideen in ihr verwirklichend. Und selbstverständlich beruht auch hier die Allweisheit Gottes als auf die Welt sich beziehende und in ihr sich manifestirende durchaus auf der schlechthinigen Weisheit Gottes in seiner Selbstbeziehung, gleichwie seine Weltmächtigkeit, sei es in Form der Allmacht sei es in Form der Allwissenheit, sich begründet auf die Selbstmächtigkeit.

3. Ohne in dem absoluten persönlichen Gott eine Wandelung oder eine Mehrheit zu setzen, vielmehr nur durch den Wechsel der Relationen sind wir unvermerkt dem ethischen Gebiete der Eigenschaften näher getreten, und wenn wir daher jetzt auf die Allwissenheit und Allweisheit die drei in sich eng verbundenen Attribute der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit folgen lassen, so ist der Fortschritt hier ebenso richtig vermittelt wie der frühere von der Allmacht zu jenen beiden. Allerdings ist ja die ursprüngliche Bedeutung der Heiligkeit keine unmittelbar ethische sondern eine religiöse, wenn anders der Begriff zunächst von Dingen und Menschen als für Gott ausgesonderten, damit dem Gebiet des Profanen entnommenen gebraucht wird (vgl. Baudissin, Stud. z. sem. Religgsch. II). Indessen wir haben hier keinen Anlass, das Religiöse von dem Ethischen zu scheiden, sondern ordnen jenem das letztere unter, gemäss Dem dass in dem christlichen Bewusstsein, dessen wissenschaftliche Selbstaussage die Dogmatik sein soll, die ethische Seite des Begriffes zweifellos mit der religiösen sich verbindet. Es scheint mir nämlich angesichts der neueren Verhandlungen über den Begriff der Heiligkeit nicht ganz unzweckmässig, daran zu erinnern, dass zwar die christliche Glaubenslehre der biblischen Theologie sehr dankbar sein muss, wenn ihr durch exegetisch-historische Monographien über die biblischen Grundbegriffe neue befruchtende Erkenntniss zugeführt wird (Delitzsch REnc. s. v.), dass aber die Aufgabe der systematischen Theologie eine andere ist als etwa zu reproduciren was ihr durch solche biblisch-theologische Untersuchungen an Ergebnissen dargereicht wird. Wenn es wirklich der Fall wäre, dass im A. T. verschiedene Schichten (Ritschl) des Begriffes über einander lägen, einmal der Begriff der Macht und der Grösse, um deretwillen Gott unnahbar sei, dann des Befremdens Gottes gegen die Unreinigkeit, dann die leidenschaftliche Wahrung der Zurückgezogenheit Gottes, schlüsslich die sich mittheilende, in der Verwirklichung des Heiles sich kundgebende Heiligkeit, so würde doch unsre Aufgabe bei Feststellung der göttlichen Heiligkeit Nichts weniger als diese sein, uns an dieser historisch-exegetischen Erörterung genügen zu lassen, sondern sie

würde nun erst beginnen, indem sichs früge, in welcher innern, thatsächlichen Verbindung diese verschiedenen „Schichten“ zu einander stehen und wie in Gottes Wesen solche Verschiedenheit der Auffassung und Darstellung zur Einheit zusammengehe. Indessen ist uns ja doch von berufener Seite gesagt worden, dass von einer eigentlichen Weiterbildung des Begriffes im A. T. nicht die Rede sei, derselbe vielmehr schon in den ältesten Schriften so ziemlich fertig vorliege, so dass sichs nur darum handeln könne zu zeigen, in welcher Weise die verschiedenen Seiten und Modificationen dieses Begriffes in verschiedenen Perioden oder bei verschiedenen Schriftstellern zur Geltung kommen (Baudissin). Zudem ist es ein mechanisches Verfahren, wenn man aus dem Hervortreten der einen „Seite“ folgert, dass hier ein ausschliessendes Verhältniss zu den anderen Seiten vorliege, wie wir ja dergleichen Künsten, die Schrift oder einzelne Autoren der Schrift, z. B. Paulus, mit sich selbst in Widerspruch zu bringen, auch sonst begegnen. Und noch dazu steht dieses Verfahren hier im Dienste der Tendenz, die es darauf abgesehen hat, die Fülle der vollendeten Gottesoffenbarung nach dem Masse der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zu entleeren und den dürftigen Begriff der Sünde und der Sühnung durch den nicht minder dürftigen der Heiligkeit zu decken. Im Grunde bedarf es für uns zur Feststellung der göttlichen Heiligkeit nur des Einen, was auf den Ursprung und Gebrauch des ATtlichen Ausdrucks gesehen unter Allem das Sicherste ist, dass es sich dabei um ein Abgeschieden- und Hinausgerücktsein handelt, welches mit der Bestimmtheit für Gott gegeben ist. Ist in diesem Sinne der Begriff des Heiligen zunächst ein negativer, so gewinnt er doch sofort und ursprünglich positiven Inhalt dadurch, dass nicht jedwede, beliebige, Getrenntheit und Abgeschiedenheit der Dinge und Personen ihnen den Charakter der Heiligkeit aufprägt, sondern diejenige der Besonderung für Gott, als worin denn primär und wesentlich die religiöse Seite, secundär aber und keineswegs zufällig auch die sittliche Seite des Begriffes enthalten ist. Nichts kann auf den Schriftsprachgebrauch gesehen, der nun auch mit der Grundbedeutung des Scheidens und Sonderns auf das Bestimmteste zusammenhängt, sicherer sein

als der Gegensatz zwischen קָדוֹשׁ und חֹל, zwischen *ἅγιος* und *κοινός*, welchem der Gegensatz von Rein und Unrein zwar parallel läuft, aber ohne sich mit ihm zu decken (vgl. Lev. 10, 10 mit Hebr. 9, 13). Der letztere Gegensatz kann in einer doppelten Weise zu dem ersteren hinzutreten, einmal so, dass man Gotte nicht besondere und weihe was als unrein und unvollkommen erscheint (vgl. die desfallsigen Vorschriften beim Opfer und Stellen wie Lev. 16, 19), sodann aber dass die Reinheit sei es nun als Forderung oder als Wirkung durch die Heiligung bedingt erscheint (vgl. Lev. 20, 7 ff. 11, 44 u. a.). Jesaia, welcher sich verloren erachtet, weil er als ein Mann unreiner Lippen und wohnend unter einem Volke unreiner Lippen den dreimal Heiligen gesehen (Jes. 6, 5), so dass mithin hier die Reinheit als Vorbedingung für das Kommen in die Nähe Jahves erscheint, wird vom Heiligthum aus, durch Berührung mit der Kohle des Altars, also durch diesen Act der Heiligung geläutert, so dass er nun Gottes Bote und Dolmetsch zu sein vermag. Wenn Israel zunächst dadurch die ihm eigenthümliche, bevorzugte Stellung überkommt, dass es abgesondert wird von allen andren Völkern, nämlich abgesondert für Gott, Jahves Eigenthum (Ex. 19, 5, 6), wie ja auch die besondere Heiligkeit der Priester auf dieser Absonderung für Gott beruhte, so erscheinen nun alle sittlichen Anforderungen, welche an das heilige Volk ergehen, insbesondere die des Dekaloges, als Consequenzen seiner Bestimmtheit für Gott, seiner Gottesnähe und Gotteszugehörigkeit. Und genau ebenso verhält es sich mit dem Begriffe *ἅγιος* im N. T., wo auf dieselbe Auswahl und Besonderung für Gott die Heiligkeit der Gemeinde, des gegenbildlichen Volkes Gottes, zurückgeführt wird (1 Pet. 2, 9), wo demnach die Christen als wirksam Berufene, dadurch für Gott von der Welt Besonderte Heilige oder Geheiligte genannt werden (z. B. Rom. 1, 7; 1 Cor. 1, 2; 2 Cor. 1, 1 u. a.), so jedoch dass dieser religiöse Charakter alsbald die sittliche Heiligung nach sich zieht (vgl. das *ἡγιάσθητε* mit dem *ἐδικαιώθητε* 1 Cor. 6, 11 und den Begriff von *ἁγιασμός* z. B. 1 Cor. 1, 30; 1 Thess. 4, 3, 4; 2 Cor. 7, 1 u. a.). Hiermit ist uns nun der Weg auf das Deutlichste gewiesen, den wir bei der dogmatischen Bestimmung von

Gottes Heiligkeit zu gehen haben. Wenn die praktisch gewöhnliche Definition des heiligen Gottes ihn als Denjenigen bezeichnet welcher das Gute liebt und das Böse verabscheut, so mag man es dort immerhin dabei bewenden lassen, da ja auch in der Schrift unter Umständen der Begriff des Reinen dem des Heiligen vorangestellt wird. Aber für die exacte dogmatische Fassung ist derselbe unbrauchbar, weil dogmatisch angesehen die Begriffe des Guten und des Bösen erst aus der Beziehung auf Gott, durch Anlegung des göttlichen Massstabes erwachsen. Und aus demselben Grunde schon würden wir ausser Stande sein, jene neuerdings von Delitzsch (REnc. s. v.) nach dem Vorgang Quenstedt's aufgestellte Definition uns anzueignen, dass die Heiligkeit Gottes sei *summa omnisque labis expers in Deo puritas.* Schon Dies ist nicht genau geredet, dass hier die Heiligkeit in Gott verlegt wird, während wir doch vielmehr Gott selbst als den Heiligen zu fassen haben, nicht die Heiligkeit als Etwas in ihm. Vor Allem aber ist diese Definition für uns deswegen unbrauchbar, weil wir den Begriff der Heiligkeit Gottes nicht bemessen dürfen nach dem Massstabe eines für sich stehenden, von Gott gewissermassen unabhängigen Begriffes der Reinigkeit. Auch wenn es sich so verhielte, dass dieser Begriff zunächst das Wesen der Heiligkeit aussagte, wenn in der Schrift heilig und rein ganz synonym gebraucht würden, wenn also insofern jene Definition schriftgemäss wäre, so müssten wir sie dogmatisch ablehnen, weil sie den Anforderungen der dogmatischen Erkenntniss nicht entspräche. Aber als weiterer Grund kommt nun allerdings auch die oben constatirte Thatsache hinzu, dass Reinheit nicht das primäre, sondern erst ein secundäres Moment in dem Begriffe der Heiligkeit ist. Wenn nun heilig in der Schrift immer zunächst die Dinge und Menschen heissen, welche für Gott ausgesondert dadurch der Welt des Gemeinen entnommen sind, so folgt daraus für die Dogmatik, dass wir nicht etwa Gott heilig zu nennen haben, insofern er ebenfalls dieser Welt des Gemeinen entnommen ist — eine ganz oberflächliche Auffassung, da ja diese Welt den Charakter des Gemeinen nur an sich trägt als für Gott nicht besonderte; vielmehr wenn alles Creatürliche, Aussergöttliche heilig

ist und wird nur als für Gott und Gottes seiend, so kann Gott, über dem nichts Höheres als Norm und Mass seiner Heiligkeit existirt, heilig genannt werden nur als für sich und sein selbst seiend (vgl. v. Hofmann). Und damit stimmt überein was wir 1 Sam. 2, 2 lesen: „Keiner ist heilig wie Jahve, denn Keiner ist ausser dir und Keiner ist ein Fels wie unser Gott.“ Nicht ist es die Heiligkeit Gottes woraus seine Einzigkeit, sondern seine Einzigkeit ist es woraus seine Heiligkeit resultirt. Und Dies entspricht ja auch allein dem bisherigen Gang der dogmatischen Entwickelung, wornach wir als das Subject derjenigen Prädikate, welche wir die Eigenschaften Gottes nennen, kein anderes angeben dürfen als was bisher in seiner Einzigkeit charakterisirt worden ist. Freilich wäre es nun über die Massen ungeschickt, daraus oder etwa aus der Thatsache, dass der Heilige alternirend mit sonstigen Gottesnamen gebraucht werden kann, zu folgern, dass Heiligkeit keine Eigenschaft Gottes neben andern bezeichne; wie ja auch der Allmächtige in gleicher Weise alternirend mit Gott vorkommt, und wie überhaupt ihrer Natur nach jede Eigenschaft dazu gebraucht werden kann Gott als Subject zu bezeichnen. Gott selbst ist der Heilige, und nicht Etwas in ihm oder an ihm seine Heiligkeit; aber dass er hier als heilig sich darstellt, nicht als allmächtig oder als ewig, liegt allerdings an der verschiedenen Relation, in welche das Wesen Gottes der Welt gegenüber tritt, ohne dass darum die Heiligkeit in solcher Relation aufginge. Denn der Sein-selbst-seiende ist eben als solcher der von der Welt Unabhängige, dessen sein selbst Sein und für sich selbst Sein umdeswillen auf die schlechthinige Selbstsetzung, mithin auf die absolute Persönlichkeit zurückführt. Mag es sein, dass in der historischen Entwickelung des Begriffes der Heiligkeit die creatürlichen Dinge voranstehen, als denen zunächst jenes Prädikat beigelegt wird, so erscheint doch auf dem Höhepunkte dieser Entwickelung die Heiligkeit zweifellos als Charakter der Persönlichkeit, und da wir dogmatisch nicht Gotte von den Creaturen und Dingen, sondern diesen von Gotte aus die Heiligkeit beizulegen haben, so bedarf es für die Thatsache, dass auf Gottes absolute Persönlichkeit seine Heiligkeit zurückführe, keiner

weiteren Begründung. Wohl aber fragt es sich schlüsslich, wie nun diese zunächst Gott in sich selbst charakterisirende Eigenschaft sich in ihrer Beziehung auf die Welt durchsetze und darstelle. Im Allgemeinen wird man sich desfalls auf jenes zunächst ATliche (Lev. 11, 44; 19, 2), dann aber auch NTlich recipirte Wort (1 Pet. 1, 16) zu berufen haben: „ihr sollt heilig werden weil ich heilig bin.“ Derselbe Gott, welcher in sich der für sich und sein selbst seiende ist, kann nicht anders als auch die Welt zum Für-Gott-sein und Gottes-sein, d. h. zur Heiligkeit zu bestimmen. Wie denn davon bei der Lehre von der Weltschöpfung und von dem Menschen des Weiteren die Rede sein wird. Es ist begreiflich, dass diese Durchsetzung der göttlichen Heiligkeit in der Welt, dieses Für-sich-setzen der Welt von Seiten Gottes zunächst in Form der Forderung auftritt, wie Das in den angeführten Stellen der Fall ist und auch bei jener Art der Weihung zu Tage tritt, wo mit Zwang, wider Willen, mit Vernichtung der Existenz, die Aussonderung und Hingabe an Gott vollzogen wird (vgl. Num. 20, 13; Ez. 28, 22; ferner die durch חֵרֶם vollzogene Weihung). Wenn in der Schrift die Nähe des heiligen Gottes als todbringend für den Menschen angesehen wird, ohne dass überall dabei in gleicher Weise wie bei Jes. 6 der sittliche Gegensatz betont wird (vgl. Jos. 24, 19; Jud. 6, 23; 1 Sam. 2, 2; 1 Sam. 6, 20), so ist es doch ein buchstäbisches und oberflächliches, zum Theil freilich auch recht absichtliches Verfahren, wenn man diese Aussagen so erklärt, dass von der Erhabenheit Gottes über das Irdische und Creatürliche die sittliche Gegensätzlichkeit ausgeschlossen wird. Denn die Erfahrung, welche diesen Aussagen zu Grunde liegt, kennt thatsächlich die Erhabenheit Gottes nur als die mit solcher Gegensätzlichkeit verbundene, und auch wenn in den Anfängen der geschichtlichen Entwickelung die ethische Seite nicht gleichmässig ins Bewusstsein getreten wäre, so würde selbstverständlich damit nicht ausgeschlossen sein dass wir jene Thatsache auf Grund des allmählich sich durchringenden tieferen Verständnisses zu deuten hätten. Zweifellos nun wird in der Schrift die von der Heiligkeit Gottes auf die Welt ausgehende Wirkung auch so gedacht, dass damit nicht bloss ein forderndes,

sondern ein communicatives Verhältniss gesetzt ist. Wenn Gott sein Volk Israel zu einem heiligen Volke macht (vgl. Ex. 19, 6), wenn er zu ihnen sagt: „ich bin Jahve, der euch heiliget“ (Lev. 20, 8; 21, 8; vgl. Jer. 1, 5 u. a.), wenn darum von der NTlichen Gemeinde es heisst, dass Christus sie geliebt und sich für sie dahingegeben habe, damit er sie heiligte reinigend durch das Wasserbad im Wort (Eph. 5, 25, 26), so tritt hier allenthalben jene communicative Wirkung der Heiligkeit Gottes in seiner Relation zur Welt hervor. Nur wäre es ein grosses und grobes Missverständniss, wollte man annehmen, dass Gott vermöge seiner Heiligkeit genöthigt sei, diesen seinen Charakter, den Besitz der Heiligkeit und folgeweise der Reinheit, Denen mitzutheilen welche durch eigne Schuld von Gott sich abgewendet haben. Fordern muss Gott und durchsetzen muss er, dass die Welt, die Creatur, sein selbst und nicht eines Andern sei; wenn er aber Dies durchsetzt in Form gnädiger Rehabilitation, durch Vergebung der Sünden und Umlenkung des widergöttlichen Willens, so erklärt sich Das nicht ohne Weiteres aus seiner Heiligkeit, sondern unter Voraussetzung des Erlösungsrathschlusses, in dessen Dienst die Bethätigung der Heiligkeit tritt. „Heilige sie“, so betet Christus (Joh. 17, 17), „in deiner Wahrheit“, jener Heilswahrheit, deren persönlicher Träger er selbst ist, so dass mithin der Modus solcher Heiligung von daher bestimmt wird. Können wir also, die Untersuchung über die Heiligkeit Gottes abschliessend, Gott den Heiligen als den sein selbst seienden und darum alle Creatur, insbesondere die persönliche, zu solchem Sein-selbst-sein bestimmenden bezeichnen, so wird sich nun alsbald herausstellen, dass ein innerer, sachlicher Grund vorhanden ist, die Gerechtigkeit Gottes an seine Heiligkeit anzuknüpfen. Die in der praktischen Unterweisung übliche Aussage, der gerechte Gott belohne das Gute und bestrafe das Böse, so unzureichend sie auch sonst ist, giebt doch diesem Verhältniss insofern richtigen Ausdruck, als nun jenes gerechte Thun sich als die Consequenz Dessen erweist, dass Gott als der Heilige das Gute liebe und das Böse verabscheue. Und Dem entspricht auch die sonstige theoretische Unterscheidung, die Gerechtigkeit sei die „angewandte Heiligkeit“,

oder „die nach Aussen erscheinende und wirkende, den Menschen gegenüber handelnde, insbesondere richtende Heiligkeit“ (Kahnis). Aber wir müssen nach zwei Seiten hin diese Deutungen der Gerechtigkeit beanstanden. Sie werfen einerseits den Begriff der Gerechtigkeit gänzlich nach Aussen, während wir doch bisher von jeder Eigenschaft fordern mussten dass sie zugleich ein unter bestimmter Relation in Gott hervortretendes Moment ausdrücke; sie vernachlässigen andrerseits den Grundbegriff der Gerechtigkeit und lassen dieselbe aufgehen in einem einzelnen Moment, welches erst aus jenem sich ergiebt. Wenn der ATliche Grundbegriff, welchen wir darum auch für den NTlichen Ausdruck als massgebend zu betrachten haben, der der Geradheit ist, die Einhaltung der gegebenen Richtung im Gegensatz zur Abweichung von dieser, den krummen Wegen, so ersieht man vor Allem, weshalb es richtig ist die Gerechtigkeit auf die Heiligkeit zurückgehen und von ihr bedingt sein zu lassen, da ja solch Geradausgehen ein an sich unvollständiger Begriff ist, der als Voraussetzung die Angabe der Richtung fordert nach welcher hin es so gehe. Und Dies um so mehr, je mehr diese Geradheit ethisch gewendet erscheint. Ist nun jene Voraussetzung in der Heiligkeit gegeben, welche diese, alsdann sich gleichbleibende, Richtung benennt, so resultirt daraus sowohl der immanente wie der transeunte Begriff der Gerechtigkeit Gottes, und alle Modificationen desselben, von denen die retributive Gerechtigkeit nur eine einzelne ist, leiten sich davon ab. Man kann alsdann recht wohl die Gerechtigkeit als nähere Bestimmung der Heiligkeit auffassen, als eine Eigenschaft, welche von jener eben nur durch die anders gewendete Relation, woraus sie als Darstellung des absoluten persönlichen Gottes erwächst, sich unterscheidet. Mithin ist die Gerechtigkeit Gottes diejenige Eigenschaft Gottes, wornach er als der absolute persönliche die gleichmässige Richtung des Seinselbstseins in sich festhält und ebendeshalb auch der Welt gegenüber zur Geltung bringt. Dies nun mit denselben Modificationen, in welche sich der allgemeine Begriff der Heiligkeit Gottes zerlegte, aber in der Form der Consequenz. Da nämlich das Gesetz des creatürlichen, insbesondere creatürlich persönlichen Seins bereits

in der Heiligkeit Gottes ausgesprochen ist, so begreift sichs, dass die in der Welt sich durchsetzende Gerechtigkeit überaus häufig in der Retribution erscheint, womit Gott den dem Gesetz Entsprechenden oder Widersprechenden gegenüber sich bethätigt. Der sich und seine Richtung behauptende Gott muss den Gehorsamen, jene Richtung Einhaltenden, seinen Einklang, den Ungehorsamen seinen Widerstand zu Gefühle bringen: jenes die wohlthuende, dieses die strafende Wirkung des gerechten Gottes, welch letztere, wie später des Weiteren darzulegen sein wird, den Widerstrebenden gegen seinen Willen in das Für-Gott-sein hineinzwingt. Als solch retributive erscheint die Gerechtigkeit in der Schrift so häufig, dass es eines besonderen Beleges hiefür nicht bedarf. Hingegen kann nun dieselbe Gerechtigkeit Gottes der Welt gegenüber und inmitten derselben auch in der Weise sich zur Geltung bringen, dass sie sei es declaratorisch sei es effectiv gerecht macht die es nicht sind, wornach denn der gerechte Gott dem heilschaffenden an die Seite tritt (z. B. Jes. 45, 21), die nahende Gerechtigkeit und das nicht säumende Heil (Jes. 46, 13) sich miteinander verbinden. „Ich habe dich erwählt“, so tröstet Gott seinen Knecht Israel (Jes. 41, 10), „auch helfe ich dir und halte dich mit der Rechten meiner Gerechtigkeit.“ Wie denn diese heilbringende Gerechtigkeit auch sonst oft genug im A. T. begegnet und nun an ihrem Theile verständlich macht, dass im N. T. *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* neben der oben erwähnten richterlichen, retributiven Bedeutung in dem Sinne einer von Gott aus den Menschen zu Theil werdenden Gerechtigkeit, mithin der Gerechtigkeitserweis als Rechtfertigung erscheint. Dass der Vater die verheissene Herrlichkeit den mit Christo Verbundenen schenke, erscheint Joh. 17, 25 (denn *πατὴρ δίκαιε* will als Motiv zur Erfüllung der vorhergehenden Bitte aufgefasst sein) als Forderung an die Gerechtigkeit, die Geradheit Gottes, welche nicht abgehen kann von der gegebenen Zusage. Und hier ist es nun, wo mit der Gerechtigkeit Gottes auf das Engste seine W a h r h e i t sich verbindet, nur freilich nicht im Sinne der schlechthinigen Realität, wornach Gott als der allein wahre den Götzen sich gegenüberstellt; denn in diesem Sinne ist Gottes Wahrheit identisch mit seiner Absolutheit

als Inbegriff jedweder Realität und mit Nichten eine Eigenschaft Gottes. Es wäre daher ein Irrthum, wollten wir zur Begründung dieser Eigenschaft die bekannten Johanneischen Stellen heranziehen, in welchen die göttliche *ἀλήθεια* als in Christo realisirt und kundgeworden erscheint, oder wo Gott *ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός* genannt wird (wie Joh. 17, 3; 1 Joh. 5, 20). Die Wahrheit Gottes ist hier seine Wirklichkeit, sein Wesen, wie es in Christo offenbar geworden, gegenüber den unwahren, unwirklichen Idolen, die nicht sind was sie scheinen und wofür sie angesehen werden. Hingegen reden wir hier von Gottes Wahrheit im Sinne der Widerspruchslosigkeit seines Wesens, welches nur eine Modification seiner Geradheit ist, der Welt gegenüber als solche, mithin vornehmlich als Wahrhaftigkeit, als Treue in der Erfüllung seiner Zusagen sich kundgebend. Woraus man denn sofort auch ersieht, dass trotz der nahen Verwandtschaft doch der Begriff dieser Eigenschaft enger ist als jener der Gerechtigkeit, entsprechend der anders gewendeten und begrenzteren Relation, unter welcher diesmal das Wesen Gottes sich darstellt. „Gerade ist das Wort Gottes und all sein Thun in Beständigkeit oder Treue“ (Ps. 33, 4), so dass demnach, gleichwie die Gerechtigkeit sich verband mit dem Heil, so die Wahrheit Gottes sich häufig verbindet mit der Gnade (Ps. 89, 15, 25 u. a.): „alle seine Wege sind Gnade und Wahrheit“ (Ps. 25, 10). Wenn aber diese Seite der Wahrheit, gemäss der Beziehung auf die Heilsverheissung, überwiegt, so fehlt doch auch die andere nicht, die an sich darin enthalten sein kann, die Verknüpfung mit dem strafenden Erweis der Gerechtigkeit (Dan. 4, 34). Von Dem der ihn gesandt und in dessen Namen er rede und richte sagt Christus, er sei wahr (Joh. 8, 26); und die unter dem Altar befindlichen Seelen der um des Wortes Gottes willen Getödteten riefen mit lauter Stimme: „wie lange, du heiliger und wahrhaftiger Herr, richtest du nicht und rächest unser Blut an Denen die auf Erden wohnen“ (Apoc. 6, 10)?

4. Während die erste der in dieser Reihe genannten auf die absolute Persönlichkeit Gottes zurückgehenden Eigenschaften, die Allwissenheit, dieselbe lediglich unter der Relation der Intellec-

tualität ausdrückte, traten wir schon mit der Allweisheit auf das Gebiet des Willens und damit auf das ethische Gebiet hinüber: die drei letzterwähnten Eigenschaften sind durchaus ethischer Natur. Hiernach liegt es nahe, dass wir innerhalb der so gearteten Relationen fortschreitend zu der Intelligenz und dem Willen das Gefühl hinzunehmen. Nur nicht in dem gemeinüblichen Sinne, wornach man diese Unterschiede dem menschlichen Geiste analog in Gott setzt und etwa von den Eigenschaften der göttlichen Intelligenz, des göttlichen Willens und des göttlichen Gefühls redet. Sondern in unserm Sinne, wornach diese Seiten der menschlichen Persönlichkeit die sonderlichen, und doch nicht schlechthin gesonderten, Relationen darbieten, unter denen das Eine absolute persönliche Wesen Gottes sich in verschiedener Weise darstellt. In Relation gesetzt und gedacht zu dem menschlichen Gefühl erscheint die absolute Persönlichkeit als die schlechthin selige. Auch hier nun werden wir die gleichen systematischen Anforderungen zu stellen und zu vollziehen haben wie bisher. Jedenfalls erweist sich, was das Nächste ist, die Seligkeit als in diese Reihe der Eigenschaften gehörig, insofern doch die Empfindung der Seligkeit — und wir legen dabei den Nachdruck auf beide Worte gleichmässig — Persönlichkeit voraussetzt. Denn wenn wir Lust und Unlust mit Recht ausdehnen auch auf unpersönliche Wesen, so doch nur in dem Masse als wir Bewusstsein in gewissem Sinne ihnen beilegen, mithin eine Annäherung an Persönlichkeit in ihnen setzen: Selbstbefriedigung in höchster Potenz, die Seligkeit, kann sonach nur der Persönlichkeit zugeschrieben werden. Indessen schon wichtiger als Dieses, was im Grunde sich von selbst versteht, ist die Stellung der Seligkeit hinter den bisher genannten Eigenschaften als von ihrem Complex bedingter. Die Unseligkeit, wie sie von endlich-persönlichen Wesen auch schon in den schwächeren Formen der Unlust empfunden wird, beruht wesentlich auf dem Gefühl des Mangels gegenüber der von ihnen begehrten Erfüllung ihres Daseins: solcher Mangel in Gott ist ausgeschlossen durch seine Absolutheit, seine Umfassung jedweder Realität. Die Seligkeit Gottes kann also systematisch erst verstanden werden nach Voranschickung der Absolutheit Gottes

und aller derjenigen Eigenschaften welche so oder anders Ausdruck der Absolutheit sind. Die Nicht-Bedürftigkeit oder Allgenugsamkeit Gottes (vgl. Act. 17, 25; Ps. 50, 7 ff., 2 Chr. 6, 18), welche als blosse Realität gedacht zusammenfällt mit der göttlichen Absolutheit und deshalb dort nicht besonders zu erwähnen war, hat als im Bewusstsein gesetzte hier ihre Stelle. Aber nicht minder ist die Selbstbefriedigung und deren höchste Potenz, die Seligkeit, bedingt durch die Gesammtheit derjenigen Realitäten welche in der zweiten Reihe der göttlichen Attribute bisher zum Ausdruck kamen, wennanders Mangel an der dem Wesen entsprechenden Selbstmächtigkeit, der Widerspruch des Daseins und Lebensbestandes mit seiner Idee, auch für das endliche Bewusstsein das Gefühl der Nichtbefriedigung, der Unseligkeit mit sich führt, Seligkeit mithin den Mangel auch in diesem besonderen Sinne ausschliesst. Also nur dieses absolute persönliche Wesen, dem alle die bisher genannten Attribute eignen, kann schlechthin selig sein; und darum hat die Seligkeit unter den Eigenschaften Gottes gerade hier ihre Stelle. Indessen die Hauptschwierigkeit ist damit noch nicht berührt, geschweige denn gelöst, dass nämlich diese Aussage lediglich durch Reflexion zu Stande zu kommen scheint, durch die Reflexion dass ein so beschaffenes persönliches Wesen nothwendig selig sein müsse. Aber weder wäre Dieses eine dogmatische, auf der Erfahrung des Glaubens begründete Aussage, noch entspräche sie dem Charakter der Eigenschaften welche bisher den Gegenstand unsrer Untersuchung bildeten. Man kann die darin liegende Schwierigkeit auch so ausdrücken, dass man die auf diese Weise gewonnene Eigenschaft als eine bloss ruhende, transscendente bezeichnet, während alle anderen sich immer zugleich als wirkende, transeunte darstellten. Denn damit ist noch Nichts geholfen, dass man davor warnt Gott etwa gleich den epikuräischen Göttern in einem Zustande unthätiger und sorgenloser Selbstseligkeit zu denken, dahingegen bei dem Leiden des Sohnes Gottes auch Gottes Gemüth von tiefem Schmerz müsse bewegt worden sein (Kahnis): Das ist eine Frage für sich, welche von der unsrigen nach der Activität des innergöttlichen seligen Lebens sich wesentlich unterscheidet.

Nun wird man an der Richtigkeit der Annahme, als wäre das Attribut der Seligkeit Gottes nur durch Reflexion gefunden, schon dadurch irre werden, dass doch in der Schrift selbst an zwei Stellen (1 Tim. 1, 11 und 6, 15) Gott ausdrücklich der Selige genannt wird; und sieht man näher zu, so erscheint in denselben die Seligkeit Gottes keineswegs als eine bloss ruhende, in ihm beschlossene Eigenschaft, sondern in der ersteren ist es der selige Gott mit dessen Evangelium der Herrlichkeit sich Paulus betraut weiss, und in der andern heisst es noch beziehungsreicher, dass die schlüssliche Erscheinung unsres Herrn Jesu Christi eine Wirkung und Kundgebung dieses seligen Gottes sein werde. Mit dieser Erscheinung Christi tritt alsdann die Seligkeit des absoluten persönlichen Gottes voll und ganz in die creatürliche Welt ein, in die Welt welche alsdann völlig Gottes geworden sein wird. Hiernach verhält es sich mit dieser Eigenschaft doch nicht wesentlich anders als mit den früher genannten: gleichwie das gläubige Bewusstsein Gott als den Heiligen kennt auf Grund der erfahrenen Wirkung dass der Sein-selbst-seiende das menschliche Subject zu diesem Gottes-sein bestimmt, so kennt es ihn als Seligen auf Grund der beseligenden Wirkung welche von diesem Gotte aus in das eigne Herz eingegangen ist. Und hiernach den Gedanken in derselben Weise wie bei den übrigen Attributen erweiternd dürfen wir sagen: Was immer innerhalb der creatürlichen Welt als in sich befriedigtes Leben, als widerspruchslose Erfüllung des Daseins erscheint, Das ist ein Abglanz der Seligkeit Gottes, gleichwie überhaupt alle Realität nur dadurch eine solche ist dass sie Gottes ist. Damit haben wir nun den vollen Begriff dieses Attributes erreicht: die Seligkeit ist die schlechthinige Befriedigung des absoluten persönlichen Gottes, wie sie nach Massgabe der Relation des Gefühles diesem an sich eignet und der Welt gegenüber sich Ausdruck giebt. Aber indem wir in solcher Weise die Seligkeit Gottes fassen, haben wir auch die andere Eigenschaft erreicht, welche wir mit jener paarweise verbanden und welche die Reihe der Eigenschaften überhaupt abschliesst, nämlich jene der freien Liebe. Wir sehen zunächst ab von allen Bedenken, welche die abermalige Erwähnung der

Liebe Gottes an dieser Stelle, nachdem wir ihrer schon früher als eines Wesensmomentes im Zusammenhange mit der Trinität gedacht haben, erwecken könnte, und halten uns an das klar Vorliegende, dass die Seligkeit Gottes als in Action gesetzte und sich mittheilende ohne Zweifel Liebe genannt werden darf. Liebe ist Selbstmittheilung an Anderes, Liebe vor Allem die Ueberströmung des eignen befriedigten Daseins auf Andere damit Gleiches in ihnen sich wiederhole, Liebe Gottes der von ihm gesetzte Abglanz seiner Selbstbefriedigung in einer Welt des Endlichen, die ja ihrem Wesen nach der Wiederschein s e i n e s unsichtbaren Wesens ist, vornehmlich der endlich-persönlichen, je nach dem einer jeden Creatur verliehenen Masse. Wir fassen daher diese Liebe hier wie billig in ihrem weitesten Umfange, ohne zwischen ihrer Bethätigung im Naturreiche und im Gnadenreiche, ohne zwischen den Modificationen derselben, wie sie in der Gnade, Barmherzigkeit, Geduld, Langmuth u. dgl. je nach den mannigfachen Relationen der erscheinenden Liebe sich darstellen, zu unterscheiden. „Du machst fröhlich die Ausgangsstätten des Morgens und des Abends“ (Ps. 65, 9); „du öffnest deine Hand und sättigst alles Lebendige mit Wohlgefallen“ (Ps. 145, 16 vgl. Ps. 104, 27, 28): Das sind solche allgemeine Bezeichnungen der göttlichen Liebe (vgl. auch Act. 14, 16). Die Forderung der Feindesliebe, welche von den Christen erfüllt wird zunächst auf Grund der ihnen da sie noch Feinde waren (Rom. 5, 10) von Gott widerfahrenen Liebe, also der erfahrenen Erlöserliebe, wird doch in der Bergpredigt begründet durch den Hinweis auf die in dem Naturreich kundwerdende Liebe Gottes auch gegen die Bösen und Ungerechten (Matth. 5, 45); und in charakteristischer Weise fasst sich Ps. 145, 8, 9 Gottes Gnade, Erbarmen und Langmuth mit seiner Gütigkeit allem Geschaffenen gegenüber zusammen, während in den verwandten Stellen (Ex. 34, 6, 7; Joel 2, 13; Ps. 103, 8) die erstere Seite der Liebe prävalirt. So gewiss nun, indem der Gläubige auf Grund solcher Erfahrung Gotte das Attribut der Liebe beilegt, der hierbei obwaltende geistliche und Erkenntnissprocess der gleiche ist, wie wir ihn bei den andern Eigenschaften Gottes beobachtet haben, namentlich auch insofern, als jene Liebe

eine in Gott seiende Realität ist deren der Gläubige inne wird, so deutlich scheidet sich doch diese Liebe von jener ab die wir als ein dem dreieinigen Gotte als solchem anhaftendes Wesensmoment erkannten, und behufs solcher nothwendigen Unterscheidung bezeichnen wir die hier in Betracht kommende Liebe als freie Liebe. Denn davon kann nun nicht mehr die Rede sein, dass Gott, weil er die Liebe ist, habe die Welt schaffen und in ihr als die Liebe sich bethätigen müssen, wie ja auch die Schrift von einer solchen für Gott nothwendigen Liebe schlechthin Nichts weiss. Aber nicht minder bleibt es dabei, dass unter Voraussetzung des Weltdaseins, welches wir nicht zunächst aus der Liebe Gottes abzuleiten haben, allem Geschaffenen gegenüber nach dem Masse seiner Empfänglichkeit Gott als die Liebe sich zu erkennen und zu empfinden giebt. Es ist noch nicht dieses Ortes, die göttliche Intention bei der Schöpfung der Welt zu bestimmen. Aber um desto mehr haben wir schon hier bei der Lehre vom Princip des Werdens darauf zu achten, dass Gott der absolute persönliche in keinerlei Nothwendigkeit der Weltsetzung verflochten werde, und in diesem Interesse betonen wir in Uebereinstimmung mit der Schrift die freie Liebe Gottes. Wir dürfen uns daran nicht irre machen lassen durch den Einspruch Schleiermachers, welcher den Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit auf Gott anzuwenden verbietet. Denn wie es sich auch damit verhalte, was erst bei der Lehre von der Weltschöpfung näher erörtert werden kann, jedenfalls haben wir der klaren Forderung des Glaubens zu genügen, der zwischen der Nothwendigkeit mit welcher Gott existirt und zwischen der Nothwendigkeit mit welcher er uns liebt wohl unterscheidet und dagegen Einspruch thut, dass Gottes Wesen oder seine wesentliche Liebe die Setzung unsrer Existenz und unsre Beseligung fordere; der darum auch, in Uebereinstimmung mit der Schrift, Nichts davon weiss, dass Gottes Weltzweck zu Schanden werde, wenn seine Liebe von freien Wesen die er geschaffen zurückgestossen wird, oder dass Gott um den Weltzweck zu erfüllen diesen freien Wesen seine Liebe unter allen Umständen aufdrängen, mithin ihre Freiheit vernichten müsse. Und ein Weiteres soll auch vorläufig nicht

mit dem Ausdruck der freien Liebe gesagt sein, als dass jener Forderung des Glaubens dadurch Genüge geschehe, wobei also die Weise der „Freiheit“ sich einstweilen bestimmt gemäss der vorbehaltenen Freiheit bei der Weltschöpfung, welche Gegenstand späterer Untersuchung sein muss. Nicht minder müssen wir aufsparen was über das Verhältniss zwischen der Intention Gottes bei der Weltschöpfung, welche die Kundgebung seiner Liebe zunächst nicht ist, und der gleichwohl aber nicht bedingungslos damit gesetzten und gewollten Liebeserzeigung gesagt werden muss. Hingegen darf hier nicht unbemerkt bleiben, dass wir nun nicht in gleicher Weise wie bei den andern Eigenschaften diese freie Liebe in ihrer Abgezogenheit von der Welt fixiren können, eben darum weil sie freie Liebe ist und von jener Liebe sich unterscheidet die wir als Wesensmoment des trinitarischen Gottes erkannten. Und insoweit, aber auch nur insoweit und in diesem bestimmten Sinne, hat man ein Recht zu behaupten, die Liebe sei keine Eigenschaft, sondern ein Verhalten (v. Hofmann). Andrerseits werden wir nun doch nicht umhin können die Beziehung zu ermitteln, welche zwischen der freien Liebe Gottes und seiner Liebe als Wesensmoment des Dreieinigen besteht. Wir haben in dem schlechthinigen Für-sich-selbst-leben des dreieinigen Gottes, welches doch ein Leben für Anderes ist, seine absolute Liebe erkannt (§. 16, 5); von der freien Liebe Gottes werden wir daher zu sagen haben, sie sei diejenige Bethätigung Gottes vermöge deren er die freigesetzte Creatur jenes Für-sich-selbst-lebens theilhaft macht und so dieselbe je nach ihrem Theile und Masse in den Process der göttlichen wesentlichen Liebe hineinzieht. Hiernach haben wir auch hier, wenn schon in anderer Weise als bei den übrigen Eigenschaften, einen wesenhaften Hintergrund in Gott auf welchen sein Liebesverhalten zurückgeht, und verstehen daraus um so mehr, dass in Anbetracht dieses Liebesverhaltens Gott selbst in der Schrift Liebe genannt wird (1 Joh. 4, 8, 16), und dass wer in der Liebe Der in Gott bleibe und Gott in ihm. Weiter aber auf die Modificationen der Liebe angesichts der gottentfremdeten Welt, also insbesondere auf seine Gnade hier einzugehen, haben wir keinen Anlass, da

hiervon füglich erst bei dem Erlösungsrathschluss Gottes geredet werden kann; wie denn auch von dem göttlichen Zorn hier nicht die Rede sein könnte, auch wenn es wahr wäre was man gesagt hat, der Zorn sei „die Energie der absoluten Liebe Gottes wider Alle die ihm nicht angehören wollen“ (Weber). Aber diese Herleitung des Zornes aus der Liebe wird sich uns nachmals als falsch erweisen und nicht minder die desfallsige Berufung auf Gottes Eifer, welcher in der Schrift sowohl als Eifer der Liebe wie als Eifer des Zornes erscheine.

Zweiter Theil.

Der Vollzug des Werdens.

§. 20. Werdeprincip ist Gott nur und seine Erkenntniss als Gottes vermittelt sich uns nur dadurch, dass ein Werden von ihm ausgegangen und durch ihn bedingt ist, in dessen Verlauf die Gemeinde Gottes steht und dessen Beschaffenheit somit die Dogmatik aussagen kann und soll. Darum schliesst sich die Lehre von dem Vollzuge des Werdens unmittelbar an jene von dem Princip des Werdens an und wird gemäss dem gläubigen Bewusstsein von diesem Werden in den drei Abschnitten der Generation, der Degeneration und der Regeneration zur Darstellung gebracht, wobei aber immer die Menschheit Gottes es ist um deren Werden es sich handelt. Da nun dieses Werden ein zeitliches ist, Gott hingegen, das Werdeprincip, ewig, so tritt nothwendig der Realisation des Werdens in der Zeit und mit der Zeit die in Gott ewige Idee desselben voran. Gemäss dem thatsächlichen Inhalte des Werdens, dessen das gläubige von der Schrift normirte Bewusstsein der Gemeinde innegeworden, ist jene Idee eine zwiefache, die der Schöpfung und die der Erlösung, beide in Gott von Ewigkeit unterschieden aber nicht geschieden, als freie Conceptionen seiner absoluten Persönlichkeit, beide auf dasselbe Werdeziel aber nicht in derselben Weise bezogen.

1. Zwar giebt es Gotteserkenntniss überhaupt nur unter Voraussetzung der von Gott ins Dasein gerufenen Welt, näher auf

Grund derjenigen Gotteserfahrung welche innerhalb der Welt die Menschen Gottes gemacht haben, so dass mithin insofern das thatsächliche creatürliche Werden keineswegs von der Erkenntniss des Werdeprincips abgetrennt werden kann: aber gemäss der Richtung welche die dogmatische Erkenntniss laut unsern fundamentalen Untersuchungen nimmt war es inmitten des Werdens doch ausschliesslich das darin hervortretende, es bedingende Werdeprincip, das gerade um deswillen weil es dieses ist an sich seiende, worauf wir unser Augenmerk richteten. Hierbei verlief allerdings die Entwickelung der Gotteslehre in der Weise, dass wir je weiter nach dem Ende hin desto näher an das von Gott gesetzte Werden und Gewordensein herangeführt wurden, wie denn die göttlichen Eigenschaften überhaupt und jene der freien Liebe insbesondere gar nicht zum Verständniss gebracht werden konnten ohne Supposition der von Gott geschaffenen Welt und ohne Beiziehung der dadurch für Gott gesetzten Relationen. Sonach findet auch systematisch angesehen keinerlei Kluft Statt zwischen dem hinter uns liegenden ersten und dem nun beginnenden zweiten Theil, sondern wir lassen jetzt nur hervortreten was in dem nach allen Seiten hin betrachteten Werdeprincip schon mitgesetzt war, das dadurch bedingte Werden, dessen Erkenntniss und Darlegung nun den mittleren Haupttheil des Systems ausmacht und welches dem gläubigen Bewusstsein zufolge in das Werden der Generation, der Degeneration und der Regeneration sich gliedert. Wir gebrauchen dabei den Ausdruck Generation in dem allgemeinen Sinne der Setzung des Gewordenen ins Dasein, wie ja die Worte des Gebärens und Kreisens im Hebräischen (vgl. z. B. Ps. 90, 2), nicht minder wie das griechische γεννᾶν und das lateinische *generare* nebst *gignere* auch von sächlicher Hervorbringung, nicht bloss von persönlicher Zeugung gesagt werden. Und Dem entspricht dann auch die allgemeinere Bedeutung in welcher wir hier den Ausdruck der Regeneration gebrauchen, nicht von der Wiedergeburt nur in dem üblichen dogmatischen Sinne, sondern von dem gesammten Process der Erneuerung des Degenerirten.

2. Die Gesammtheit des Gewordenen und Werdenden, auf

das Werdeprincip von dem aus es ward bezogen, erscheint unbeschadet seines zeitlichen Charakters und Verlaufs als von Ewigkeit in ihm gesetzt. Denn wie immer die Frage sich entscheide, ob nicht schon in der Succession des Werdenden, damit Zeitlichen, ein Anfang desselben nothwendig mitgesetzt sei, jedenfalls, auch wenn man die Anfangslosigkeit des zeitlich Werdenden annehmen wollte, ist es selbst damit noch nicht als in sich ewig, wohl aber ist als ewig das Verhältniss gesetzt in welchem das Werdeprincip als ewiges zu diesem unter allen Umständen Zeitlichen steht. Was als Wirkung des ewigen Gottes mit der Zeit und in der Zeit hervortritt Das ist, ohne damit diesen zeitlichen Charakter weder für unsre Erkenntniss noch auch in seiner für Gott bestehenden Realität zu verlieren, ein ewig in Gott beschlossenes Moment seiner ewigen Lebensbewegung, ewig als Setzung des ewigen Werdeprincips, und Dies ist gemeint wenn wir von der Realisation des Zeitlichen mit der Zeit und darum auch in der Zeit das ewige Sein desselben in der göttlichen Idee unterscheiden. Im Uebrigen aber dürfen wir schon hier hinzunehmen, was dann bei der Schöpfungslehre Gegenstand besonderen Nachweises sein wird, dass das gläubige Bewusstsein der Gemeinde gemäss dem urkundlichen Schriftwort nicht von einer Anfangslosigkeit des zeitlich Werdenden und Gewordenen sondern nur von einem zeitlichen Anfang desselben weiss, wovon nun um so mehr und um so deutlicher das ewige Sein desselben in der göttlichen Idee, in dem göttlichen Rathschluss, oder wie man es sonst ausdrücken möge, sich abhebt. Man mag sich Dieses vielleicht noch leichter dadurch zum Verständniss bringen dass doch allem zeitlich Werdenden nach Gottes Willen ein bestimmtes Ziel gesetzt, seinem Werden als bestimmende Richtung eingebildet ist, wornach also in dem göttlichen Willen der das Werdende für dieses Ziel gewollt und hervorgebracht hat jenes Ziel und mithin auch der ganze Verlauf nach diesem Ziele hin präformirt sein muss. Von dieser Präformation und Präconception des Werdenden in der ewigen göttlichen Idee reden wir also hier, indem wir uns zugleich Dessen bewusst bleiben dass die Vorstellung des Vorher, diese zeitliche, allerdings der Sache selbst, dem ewigen Sein in

Gott, inadäquat ist. Die hieraus erwachsenden dogmatischen Fragen würden nun unschwer zu lösen sein, wenn der Gesammtprocess des Werdens ein gradliniger wäre, eine Auswirkung potentiellen geschöpflichen Seins, wo ohne Störung durch widergöttliche Factoren einfach realisirt würde was in der ursprünglichen von Gott gesetzten Anlage enthalten ist. Aber so verhält es sich eben nicht, sondern es ist eine Thatsache des gläubigen Bewusstseins, dass die ursprüngliche Schöpfungsordnung durch die Sünde der freien creatürlichen Wesen gestört und dass mit Bezug auf diese Sünde ein göttlicher Erlösungsrathschluss vorhanden ist, welcher nicht ohne Weiteres mit der Schöpfungsidee gesetzt inmitten des natürlichen Kosmos sich realisirt, mit der Tendenz die eingetretene Sünde auszuscheiden und so gleichwohl den Gedanken der ersten Schöpfung zu verwirklichen. Umdeswillen ist es die in der kirchlichen Dogmatik übliche Darstellung, zuerst von der Schöpfung der Welt in ihrer ursprünglichen, dem Willen Gottes entsprechenden und entstammenden Reinheit, dann von dem Gottes Willen nicht entsprechenden noch entstammenden Eintritt der Sünde und endlich von dem göttlichen Gnadenrathschluss zu reden, vermöge dessen die Welt auch als sündige fortbesteht und durch dessen Auswirkung sie aus der Sünde zur gottgewollten Reinheit zurückgeführt wird. Diese Darstellung ist ganz gewiss der richtige Ausdruck des thatsächlichen christlichen Glaubens, und wer um der Schwierigkeiten willen die aus jener Unterscheidung für das wissenschaftliche Verständniss erwachsen die Unterschiede streicht, die Entstehung der Sünde und die Heilsveranstaltung Gottes ohne Weiteres in die Schöpfungsidee als nothwendige Momente derselben hineinnimmt, Der mag immerhin sich eine glatte und ebene Vorstellung von der Sache entworfen haben, aber doch eine solche die den Thatsachen des Glaubens widerspricht und darum dogmatisch werthlos ist. Dies gilt von all den älteren und neueren Theologumenen, wo man die Sünde als unvermeidliches Durchgangsstadium der sich entwickelnden von Gott geschaffenen Natur, und wo man daher auch die Erlösung als höhere Stufe, als Steigerung und Vollendung des Schöpfungswerkes betrachtet. Es will, so reflectirt man hierbei,

mit Gottes absolutem Wesen nicht stimmen, dass der von Gott intendirte Weltverlauf durch einen seinem Willen widersprechenden Factor gestört, und dass erst mit Beziehung auf diese von Gott nicht gewollte Störung der Gnadenrath von Gott gefasst und ausgeführt worden sei. So reflectirt man — wenn man doch statt solcher Reflexionen auch innerhalb der Theologie lernen wollte was anderwärts wo es sich ebenfalls um die Erklärung von Realitäten handelt als selbstverständlich gilt, dass die Aufgabe eben darin besteht diese Thatsachen zum Verständniss zu bringen, statt sich von ihnen wenn sie unbequem sind abzuwenden und irgend etwas Anderes dafür sich einzubilden! Auf alle Fälle ist es eine Thatsache, dass Gott nicht *causa peccati* sei, genau so wie es eine dem gläubigen Bewusstsein feststehende Realität ist, dass Gott nicht umdeswillen die sündigen Menschen erlöse und erlösen müsse weil er sie geschaffen — und eine Thatsache ist es zugleich, dass Gotte jene Absolutheit eignet, vermöge deren Nichts ist ausser durch ihn und Nichts geschieht ohne ihn und auf Grund seines Willens: die dogmatische Aufgabe ist eben diese, all jene Thatsachen vorerst zu constatiren und dann wo möglich zu widerspruchslosem Verständniss zu bringen. Aber ebendeshalb können wir es nicht wohl bei jener rein empirischen Darstellung der kirchlichen Dogmatik bewenden lassen, wie richtig auch damit im Allgemeinen den Thatsachen des Glaubens Ausdruck gegeben werde, sondern wir haben gleich hier an der Schwelle des Werdens tiefer in das gegenseitige Verhältniss derselben einzudringen und dasselbe innerhalb der ewigen göttlichen Idee zu ermitteln.

3. Die Unthunlichkeit, den Vollzug des Werdens mit der Lehre von der Schöpfung, als der zeitlichen Realisation des ewigen Schöpfungsgedankens Gottes, zu beginnen und darauf an irgendwelcher ferneren Stelle, etwa hinter der Lehre von der Sünde, die Darstellung des Erlösungsrathschlusses folgen zu lassen, erhellt nicht bloss aus Demjenigen was wir vorhin über das Verhältniss der zeitlichen Setzung Gottes zu dem ewigen Werdeprincip gesagt haben, sondern specieller Weise noch daraus, dass die urkundliche Schrift die Thatsachen der Auswahl und gnädigen

Vorherbestimmung hinter den Act der Weltschöpfung, sonach auf die ewige Causalität Gottes zurückführt (Eph. 1, 4 vgl. mit 2 Tim. 1, 9). Mag daher immerhin das Object der Wahl und der Bestimmung ein zeitlich, zugleich durch die Sünde gewordenes sein, so präjudicirt diese Thatsache keinenfalls der Ewigkeit dieser Bethätigungen auf Seiten Gottes; und wiederum, da jener ewige Erlösungsrath auf Dasjenige Beziehung nimmt was auf Grund der Schöpfung geworden ist, mithin auf die Schöpfung selbst, so fällt auch der Schöpfungsrath in die Ewigkeit zurück und tritt nicht erst als zeitlich ausgeführter mit der Erlösungsidee in Verbindung. Wie eng diese Verbindung ist ersieht man daraus, dass eben derselbe Sohn Gottes Mittler der Weltschöpfung und Mittler der Welterlösung (Joh. 1, 3; Hebr. 1, 2; Col. 1, 20, al.), ja dass auf eben diesen hin in welchem nach dem Gnadenrathschluss Alles zusammengefasst werden soll auch Alles geschaffen ist (Col. 1, 16). Wir ziehen daraus nicht die Folgerung, dass es ein und derselbe Act der göttlichen Conception sei womit Gott die Schöpfung der Welt durch den Sohn und womit er die Erlösung der Welt durch denselben concipirt habe, denn diese Folgerung würde später zu nennenden Thatsachen des christlichen Bewusstseins widerstreiten. Aber Dieses haben wir ein Recht daraus zu schliessen, dass von Ewigkeit her Gott die Welt nicht anders schaffen wollte als so dass er sie die gefallene auch zu erlösen gedachte, dass man daher ebenso gewiss von einer ewigen Schöpfungsidee in Gott wie von einem ewigen Erlösungsrathschluss zu reden hat, und dass man die Thatsachen der Schöpfung und der widergöttlich bestimmten Welt nur dann dogmatisch correct begreifen wird, wenn man das untrennbare Zusammensein und Mitwirken des Erlösungsraths im Auge behält. Die früher zu anderem Zweck verwendete Stelle Act. 15, 18 (ὁ ποιῶν ταῦτα γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος) enthält dieses Sein des von Gott zeitlich Realisirten in dem ewigen Wissen, mithin in der Idee Gottes, allerdings zunächst wieder hinsichtlich seines erlösenden Thuns, indirect jedoch auch hinsichtlich des creatorischen ohne welches das erstere nicht wäre. Wenn aber Hiob 28, 27 von der Weisheit gesagt wird, Gott habe sie bei Herstellung und Ordnung

der natürlichen Dinge „hingestellt und durchforscht“, offenbar als das Muster und Modell wornach diese thatsächlich geschaffene Welt ihren Charakter empfing, und wenn es Prov. 8, 22 ff. (vgl. Delitzsch z. d. St.) von derselben Weisheit heifst, Gott habe sie hingestellt oder gegründet (קָנָה) als Erstling seines Weges, als frühestes seiner Werke vordem, so dass nun nach Massgabe dieser Weisheit und unter Betheiligung derselben die Herstellung und Einrichtung alles Geschaffenen erfolgte, so ist hier noch genauer dem Gedanken auf den es uns ankommt Ausdruck gegeben: ein uranfängliches, mit der thatsächlichen Schöpfung nicht coincidirendes, darum ewiges Sein alles Geschaffenen in der göttlichen Idee, welches massgebend war für den Vollzug der Schöpfung und deren Realitäten auf ewige Weise in Gott beschloss. Das ist die Wahrheit der Platonischen Ideenlehre, eine Thatsache welche einerseits die real vorhandene Welt auf das Innigste mit Gott verknüpft und dem Satze der Weltschöpfung „aus Nichts“ eine wohlzubeachtende Näherbestimmung giebt, und welche andrerseits sich als wichtig erweisen wird für die Frage, inwiefern denn die Schöpfung der Welt mit der Zeit und in der Zeit eine Veränderung in Gott involvire. Wir werden zu demselben Satze im Grunde schon hingeführt durch unsre frühere Aussage bei der Gotteslehre, dass alle Realität Gottes sei; wornach denn die von Gott geschaffene kosmische Realität nicht etwas zu Gottes Wesen Hinzukommendes, ihm Fremdes, es Erweiterndes oder in seiner Fülle Ergänzendes sein kann, sondern vielmehr nur etwas ewig in Gottes Besitz Seiendes, ewig von Gott Concipirtes, darum auch *γνωστὸν ἀπ' αἰῶνος*. Aber es fragt sich nun, wie dies ewige Sein des von Gott zeitlich Geschaffenen in ihm oder in seiner Idee zu denken sei, da wir doch in der Lehre von Gott nirgend von dem Satze Gebrauch machen konnten dass die Schöpfungsthätigkeit Gottes eine ewige Bestimmtheit seines Wesens sei, in derselben Weise etwa wie Geist und Leben als solche Bestimmtheiten erkannt wurden. Im Gegentheil muss es dabei bleiben, dass keinerlei Bedürftigkeit in Gott ihn zur Setzung endlichen, von ihm unterschiedenen Seins, weder in Wirklichkeit noch in der Idee, veranlasst oder genöthigt habe, und zwar um so we-

niger als ja die Realität des Geschaffenen keine Ergänzung seiner Realität oder seines Wesens ist. Wir werden daher die ewige Conception der Weltidee von Seiten Gottes gleichwie ihre zeitliche Verwirklichung nach der Weise freier künstlerischer Production vorzustellen haben, wie darauf auch die Ausdrücke שַׁעֲשֻׁעִים und מְשַׂחֶקֶת לְפָנָיו von der Weisheit (Prov. 8, 31) hinzudeuten scheinen: ein freies künstlerisches Spiel, letzteres im höchsten Sinne des Wortes genommen, nämlich ausgeschlossen davon Alles was dem freien Spiel menschlicher Production vermöge der Abhängigkeit von einem Stoff des Bildens oder von überkommenen Ideen den Charakter der Gesetztheit aufprägt. Nicht Ausdruck der Bedürftigkeit, sondern umgekehrt Ausdruck der völligen innerlichen Befriedigung, Unbedürftigkeit, Seligkeit ist solch ein freies Spiel, wobei Gott den ewigen Gehalt seines Wesens, seine „ewige Kraft und Gottheitlichkeit“ (Rom. 1, 20), in der Form des endlichen Andersseins vor sich hinstellt, gleichwie ein Künstler sein eignes inneres Wesen ausserhalb seiner selbst zum Ausdruck bringt. Vielleicht erklärt sich daraus nun auch die eigenthümliche Amphibolie welche in der Darstellung der Weisheit a. a. O. zum Vorschein kommt, daſs sie nämlich einerseits als etwas Selbstgöttliches erscheint, Werkmeister Gottes und Muster behufs der Bildung alles Kosmischen, mithin von diesem selbst unterschieden, andererseits aber doch wieder als eine Hervorbringung, als ein Werk (קֶדֶם מִפְעָלָיו) Gottes, insofern von Gottes selbsteignem Wesen unterschieden. Beides ist an seinem Orte und *cum grano salis* verstanden richtig, das Eine, weil sichs dabei um göttliche Realität des in der Weisheit ideal gesetzten Weltinhaltes, das Andere, weil sichs dabei um eine Form solcher Realität handelt, kraft deren letztere auf Grund göttlicher Production innerhalb des Endlichen wiederscheint.

4. Wollen wir nun den Inhalt der ewigen Schöpfungs- oder Weltidee uns im Geiste näher bringen, so haben wir dafür kein anderes Mittel, bedürfen aber auch keines anderen, als dass wir den concreten Realinhalt der Welt insofern bestimmte Ideen sich darin ausprägen zurückverlegen in die freie künstlerische Conception Gottes. So gewiss in allem Realen ein Inhalt sich dar-

lebt welcher im Gedanken gefasst die Idee des Realen ist, so gewiss haben wir das Recht, die schöpferischen Gedanken Gottes, seine Schöpfungsidee, erfüllt sein zu lassen mit dem ganzen Reichthum Dessen was in der Welt des endlich-Realen sich darstellt und darlebt. Idee und allgemeiner oder abstracter Begriff correspondiren in gewisser Hinsicht miteinander. Das hier durch Nachdenken Gefundene, worunter die gesammte Fülle des Einzelnen sich subsumirt, diesem vorangestellt und als schöpferische Potenz des Einzelnen und Vielen gedacht, ist seine Idee. So ist es z. B. die Idee des Menschen, welche als schöpferische Potenz, als göttlicher unendlich fruchtbarer Schöpfungsgedanke der ungemessenen Individualgestaltung der Menschheit zu Grunde liegt und diese zur concreten Erscheinung bringt, während wir umgekehrt zu dem allgemeinen Begriffe des Menschen aufsteigen indem wir dem Realen nachdenkend alles Einzelne, Viele, Mannigfaltige der menschlichen Erscheinung auf seinen obersten Ausgangspunkt der es unter sich befasst zurückführen. Hier streifen wir die Fülle ab, um die Einheit die dadurch verdeckt werden könnte zu gewinnen, daher die Abstraction bei der Bildung des allgemeinen Begriffs; dort dagegen legen wir vonvornherein jene gesammte Fülle in den Einheitspunkt der sie beherrscht und durchdringt potentiell hinein, damit sie von da aus actuell sich entwickele. Es kann gar Nichts unrichtiger sein als die Vorstellung, dass die Ideen nur verallgemeinerte Erinnerungsbilder seien und dass dieselben um so blasser und unbestimmter, ja sogar schwankender in sich werden, je mehr Exemplare oder Unterarten sie decken sollen (Ritschl u. A.). Hier ist schon die Verwechselung zwischen Idee und allgemeinem Begriff zu tadeln; und wenn es in gewissem Sinne richtig sein mag, dass der allgemeine Begriff als solcher keine Wahrheit hat, nämlich insofern er von der concreten Fülle die er unter sich begreift abstrahirt, so ist es schlechthin unwahr, Gleiches von der Idee zu behaupten welche diese Fülle zweifellos, wenngleich potentiell, in sich beschliesst. Wenn wir in solcher Weise die ewige Schöpfungsidee Gottes näher bestimmen und mit concretem Inhalt ausstatten, so knüpft sich daran eine weitere Frage, die wir schon aus

historischem Interesse nicht ganz übergehen könnten, die aber doch auch nicht ohne praktische Bedeutung für das gläubige Bewusstsein ist, die Frage, ob denn diese göttliche Weltidee die einzige für Gott mögliche sei, oder ob bei Verwirklichung der Weltidee eine Auswahl unter vielen, irgendwie auch möglichen, Statt gefunden habe. Diese Frage, früher zum Zwecke der Theodicee gestellt, um die thatsächlich bestehende Welt als die beste unter allen möglichen zu erweisen, neuerdings dagegen von der Hartmann'schen Philosophie bekanntlich im umgekehrten Interesse wiederaufgenommen, nämlich mit der Tendenz, die Unmöglichkeit der Zurückführung einer solchen besten Welt, die aber schlechter sei als keine, auf einen persönlichen Gott zu zeigen, wäre als eine Frage blosser Reflexion für die Dogmatik gleichgiltig, gleichwie sie unfruchtbar ist, wenn man dabei mit Leibnitz das Gewicht auf die Verständigung über das Vorhandensein des Uebels in der Welt legt. Denn da wir Erfahrung nur hinsichtlich der thatsächlich bestehenden Welt haben, alle Vorstellungen aber über andere mögliche, in denen der Uebel entweder mehr oder weniger wären, auf haltungslose Phantasmen hinauslaufen, so kann die Absicht der Theodicee auf diesem Wege niemals ihr Ziel erreichen, und niemals hat sich die gläubige Gemeinde auf diesem Wege über das Dasein des Schlimmen in der Welt zu beruhigen gesucht. Sie kennt keine andere Apologie Gottes als jene von der der Psalmist redet, die thatsächliche welche dem gläubigen Bewusstsein sich aufdrängt: „auf dass du Recht behaltest in deinen Worten und rein bleibest wenn du gerichtet wirst“ (Ps. 51, 6), und keinen andern Regress für die schlüssliche Herleitung des Uebels das sie betrifft, als den des Propheten: „es ist deiner Bosheit Schuld, dass du so gestäupet wirst, und deines Ungehorsams, dass du so gestrafet wirst“ (Jer. 2, 19). Zudem macht es um des Contrastes willen zwischen Vornehmen und Können einen nahezu komischen Eindruck, wenn ein Mensch, der doch als Bestandtheil des gegenwärtigen Kosmos mit seinem gesammten Sein und Denken an die Formen und Ordnungen desselben gebannt ist, sich ernsthaft die Miene giebt als könne er mit seinen Gedanken darüber hinaus und vermöchte sich auszusinnen,

wie es Gott hätte machen dürfen um eine andersgeartete Welt zu schaffen. Also nach allen diesen Seiten und aus allen diesen Gründen haben wir mit den Untersuchungen über die vielen für Gott möglichen Welten und über die beste unter ihnen in der Dogmatik Nichts zu thun, und nur in einer andern Hinsicht sind wir veranlasst noch einen Augenblick bei dieser Frage zu verweilen. Ebendarum weil es nicht eine andere Realität ist, eine von Gottes Wesen gänzlich gesonderte und ihm fremde, welche in der Schöpfungsidee gesetzt ist, sondern seine eigne, diese aber in Form der Endlichkeit, Vielheit, Zeitlichkeit und Räumlichkeit, liegt es im Interesse des Glaubens, von dem absoluten Gott zu sagen dass die Fülle seines unendlichen, absoluten Wesens in jenem endlichen Abdruck und Wiederschein desselben sich nicht erschöpfe, dass insofern diese thatsächliche Welt nicht die einzige für Gott mögliche sei. Nicht als wenn das Endliche unfähig wäre überhaupt das unendliche Wesen Gottes in sich abzuspiegeln — Dies würde die völlige Negation der Weltidee sein; aber ebendarum weil die Abspiegelung immer nur in Form der Endlichkeit und Vielheit erfolgt, erreicht sie die Fülle des Unendlichen nicht, ist ihr inadäquat, offenbart das göttliche Wesen nur nach gewissen Seiten und Beziehungen, und in diesem Betracht ist die in der gegenwärtigen Welt verwirklichte Schöpfungsidee Gottes nicht die einzige für Gott mögliche. Wir dürfen wohl auch hier zur Verständlichung des Gedankens die Analogie der freien künstlerischen Production heranziehen wie sie Gegenstand der menschlichen Erfahrung ist. Der Künstler legt sein eigenes inneres Wesen in das Gebilde seines Geistes und seiner Hand hinein, ohne dass doch dieses sein Wesen in jener Einen Conception sich erschöpfte und andere ausschlösse. Woraus denn nun zugleich das Weitere von selbst sich ergiebt, dass die Möglichkeit anderer Weltideen nicht etwa diese ist, als könne Gott auch eine Welt concipiren die das Gegentheil der von ihm realisirten wäre. So gewiss es göttliche Ideen sind, Wiederspiegelungen seines ewigen Wesens, die sich in dieser Welt ausprägen sollen, so gewiss ist es unmöglich, dass in einer anders von Gott concipirten Welt das Umgekehrte der hier zu Tage tretenden

Wahrheit sich offenbare und als Wahrheit gelten könnte; sondern nur Dies sagen wir, dass die Strahlen der Wahrheit welche der absolute unendliche Gott aus sich hervorleuchten lässt in der von ihm concipirten und dann verwirklichten Welt, nicht dem Lichtmeer gleichkommen in welchem er wohnt, oder vielmehr, welches sein absolutes Wesen constituirt.

5. Als freie künstlerische Production des in sich seligen, Niemandes bedürftigen Gottes ist die Schöpfungsidee zugleich eine solche, welche ihren Zweck nicht ausser sich sondern lediglich in sich trägt, Das heisst, welche von Gott für sich von Ewigkeit gesetzt ist und darum auch in ihrer zeitlichen Verwirklichung den Charakter des Für-Gott-seins an sich trägt. Hier setzt sich jene Gedankenreihe fort auf welche wir bereits bei den Eigenschaften der Seligkeit und der freien Liebe Gottes hingeführt wurden, und hier ist es zugleich wo wir von der Schöpfungsidee Gottes hinübergeleitet werden zur Erlösungsidee, um deren Verhältniss zu jener sichs an diesem Orte wesentlich handelt. Nirgend, so sahen wir, ist in der Schrift gesagt, dass Gott die Welt geschaffen habe aus Liebesbedürfniss zu Wesen ausser ihm, damit er seine Seligkeit in der Beseligung dieser andern Wesen habe; und Dieses unbeschadet der Liebe welche sich in der so geschaffenen Welt allenthalben kundgiebt und mittheilt. Wenn die Himmel Gottes Ehre verkündigen (Ps. 19, 2) und alle Welt der Herrlichkeit des Herrn voll werden wird (Num. 14, 21), gleichwie auch das Volk das er sich gebildet seinen Ruhm erzählen soll (Jes. 43, 21), und was Alles an Worten der Schrift sich hiefür beiziehen liesse, so kann die Schöpfungsidee welche es auf die so geartete Welt abgesehen hat schriftgemäss und conform der früheren Gotteslehre nur so begriffen werden, dass Gott um seinetwillen, für sich die Welt concipirt habe und dass in diesem Sein für Gott der Weltzweck bestehe. Dieses Sein für Gott ist eine Forderung seiner Absolutheit, welche nicht verletzt und nicht aufgehoben werden kann weder durch den Gedanken dass Gott den Geschöpfen seine Liebe beweise, noch durch die Thatsache dass durch freie Selbstbestimmung der Mensch dahin kommen konnte wider Gott zu sein. Vielmehr hat nun gerade

umgekehrt zunächst die Liebe Gottes zur Welt darin ihren Grund und findet dadurch ihre Erklärung, dass er sie nicht für sie und um ihretwillen, sondern für sich und um seinetwillen concipirt und geschaffen hat. Denn diese Setzung für Gott ist eine solche für das höchste Gut, mithin ein Act der beseligenden Liebe, gleichwie die Selbstabbildung Gottes, die Verwirklichung göttlicher Ideen im Endlichen, ebenfalls ein Act der Selbstmittheilung Gottes, demnach seiner Liebe ist. Wäre die Realität der Welt eine ihm völlig fremde, lediglich von ihm gesetzte, nicht aber Gottes Realität wiederspiegelnde, so wäre die Conception der Welt kein Act der göttlichen Liebe; und läge der Zweck der Welt in ihr selbst statt in Gott, sollte sie in ihr selbst das Ziel ihres Daseins finden statt mit ihrer gesammten Richtung und Lebensbewegung für Gott bestimmt zu sein, so wäre Das ebenfalls nicht ein Act seiner Liebe. Aus der schlechten Selbstheit herauszugehen und für Gott sich zu öffnen, nur für ihn zu leben und in ihm selig zu sein, Das ist zugestandener Massen das Ziel, welches wir der natürlichen Menschheit damit sie eine Menschheit Gottes werde zuschreiben: gleichermassen dürfen wir nun Dasselbe was von dem Centrum der geschaffenen Welt gilt von ihr überhaupt sagen, als welche erst damit der göttlichen Idee und Intention entspricht, dass sie unbeschadet ihres Geschaffenseins Nichts für sich selbst sondern schlechthin Gottes sei, oder wie die Schrift es ausdrückt (1 Cor. 15, 28), dass Gott Alles sei in Allem. Und doch ist diese Liebe Gottes nun, als so begründete, freie Liebe, nach Massgabe der Freiheit welche wir der Schöpfungsidee zueignen mussten. Sie steht der Weltschöpfung nicht als das oberste Motiv voran, wie sie dort erscheint wo man sagt dass Gott aus Liebe die Welt geschaffen habe, sondern sie erwächst erst als secundäres, wenngleich nichts weniger als zufälliges, Moment aus dem Grunde jener Freiheit von welcher wir ausgingen, als Wirkung jener Absolutheit Gottes, kraft deren er die Welt lediglich um seinetwillen und für sich concipirt hat. Aber eben damit gewinnen wir nun auch das andere Stück welches oben angedeutet wurde, dass durch die freie Selbstbestimmung der Creatur, deren Effect ein Wider-Gott-sein derselben werden konnte, das Grund-

verhältniss der concipirten Welt zu Gott, das Verhältniss des Für-Gott-seins woraus die Liebe erwächst keineswegs aufgehoben, mithin auch diese Liebe selbst nicht alterirt wird oder zu werden braucht. Jedwede Zurückführung der Schöpfungsidee auf das oberste Motiv der Liebe Gottes, vermöge deren er nicht umhin gekonnt habe Wesen ausser sich zu setzen und zu beseligen, scheitert — abgesehen von der damit vollzogenen Negation der Absolutheit Gottes — an der Consequenz und an der Thatsache, dass es nun in der Hand der freien Creatur lag die oberste Schöpfungsintention Gottes zu vereiteln oder Gott zur Aufhebung dieser doch von ihm selbst gewollten Freiheit, mithin zu einem Selbstwiderspruch zu zwingen. Es hilft zu gar Nichts, wenn man zur Vermeidung dieser Schwierigkeit die Erlösungsidee sofort in die Schöpfungsidee hineinnimmt, um durch diese gutmachen zu lassen was durch widergöttliche Selbstbestimmung der Creatur übel gemacht worden ist. Denn wirklich geholfen wäre damit nur durch das weitere Radikalmittel der Apokatastasis, da doch sonst immerhin auch Solche — ob Wenige oder Viele oder Alle, ist für das Wesen der Sache gleichgiltig — übrig bleiben würden welche durch ihren Widerstand die göttliche Intention vereitelten; oder vielmehr dieses Radikalmittel, womit auf der einen Seite geholfen wäre, würde auf der andern Seite vernichtend sein für das Grundverhältniss zwischen Gott und der freien Creatur, wornach niemals durch Zwang eine Bekehrung des Menschen erfolgen kann, mithin die Möglichkeit eines bleibenden Widerstandes unter allen Umständen festgehalten werden muss. Ganz anders gestalten sich die Dinge von unsern bisher vorangestellten Principien aus, nach Massgabe des Für-Gott-seins in welchem das primäre und schlechthin nothwendige Verhältniss der von Gott frei concipirten Welt zu ihm sich ausdrückt. Dieses Für-Gott-sein enthält das Moment der Liebe, der Selbstmittheilung Gottes behufs der Beseligung, aber nicht als primäres und nicht als ausschliessliches, darum unter allen Umständen zu verwirklichendes. Nun bleibt vorbehalten, dass die Welt in jedem Falle den Zweck des Für-Gott-seins erreichen müsse, auch wenn sie als mit Freiheit von Gott begabte sich wider Gott bestimmt. Sie soll es

können und mag es thun, aber sie vermag damit nicht zu verhindern dass Gottes Herrlichkeit an ihr und durch sie kund werde. Gottes Hand legt sich auf sie die widerstrebende, und bewirkt, ohne ihr Widerstreben mit physischer Gewalt aufzuheben, dass sie gleichwohl, inmitten ihrer Gottesflucht, für Gott sei. In dieser gewaltsamen Einrückung in den unter allen Umständen feststehenden Weltzweck, auf welche wir später bei der Lehre von der Sünde und Strafe zurückkommen werden, liegt auch eine Selbstmittheilung Gottes vermöge deren er die Welt zum Träger seiner Herrlichkeit macht, aber sie gestaltet sich nun, insoweit das Widerstreben der Creatur andauert, nicht in der Weise der Liebe und der Beseligung, sondern in jener des Zornes und der Strafe.

6. Hier nun ist es wo die Erlösungsidee in die so geartete Schöpfungsidee eingreift, nicht als Auswirkung und nicht als Ergänzung derselben, sondern als eben solche freie Conception Gottes, insofern schöpferische Idee gleich jener, obschon von Ewigkeit in Beziehung zu ihr stehend. Denn wenn irgend ein Gedanke bei Auffassung des Erlösungsrathschlusses für Diejenigen ausgeschlossen ist, deren dogmatisches Verständniss nicht nach menschlichem Belieben und Gutmeinen, sondern nach dem Zeugniss des Glaubensbewusstseins und der urkundlichen Schrift sich normirt, so ist es dieser, dass der Erlösungsrathschluss eine nothwendige Consequenz der Schöpfungsidee sei, mit andern Worten, dass Gott, nachdem er einmal die Welt geschaffen, nicht umhin gekonnt habe, sei es nun aus Rücksicht auf sich selbst sei es in Rücksicht auf das Elend der Gefallenen, die Welt auch zu erlösen. An keiner Stelle wird die Liebe Gottes, die an sich schon und in jeder Beziehung freie, mehr als solche gepriesen, als wo sichs um deren Erweis gegen die gefallene Welt, gegen den Sünder handelt. Und kein Widerspruch gegen die Zeugnisse sei es des urkundlichen sei es des weiteren kirchlichen Glaubens würde greller sein, als die Behauptung, Gott habe dem Sünder umdeswillen weil er ihn geschaffen auch die Erlösung irgendwie geschuldet. Sondern dies ist das Zeugniss des Gewissens, und zwar in dem Masse stärker je mehr die Kraft der Erlösung in ihm mächtig geworden ist,

dass die Verdammniss der Sünder eine gerechte gewesen wäre, und dass kein Mensch Ursache hätte Gott anzuklagen, wenn er ihn unter dem Schuldbann beliesse (Rom. 3, 4, 5; 3, 19; 9, 20 al.). Auf Gottes absoluten Willen, denselben mithin in welchem die Schöpfungsidee urständet, nicht auf diese, wird es zurückgeführt, wenn er sich Jemandes erbarmt (Rom. 9, 11 ff. vgl. mit Eph. 1, 4); aus der Tiefe des ungeschuldeten Reichthums, der Weisheit und Erkenntniss Gottes stammen die wunderbaren Wege Gottes bei Verwirklichung seines Erlösungsraths, in welche der Apostel anbetend sich versenkt (Rom. 11, 33): auf den Preis der Herrlichkeit Gottes, oder der Herrlichkeit der Gnade Gottes (Eph. 1, 6; 1, 12; 1, 14) zielt Alles hin was der erlösende Gott beschlossen und gethan, und nicht hat dieses Thun einen Zweck ausser ihm. Und wenn es dagegen von Gott heisst, dass sein Inneres von Liebe walle gegen Den der sein liebwerther Sohn nicht ist, und darum sein Erbarmen sich gewiss erzeige (Jer. 31, 20); wenn seine Liebe zu dem Vergessenen und Verlassenen verglichen wird mit der Mutterliebe die ihres Kindes nicht vergessen kann, ja über diese Mutterliebe hinausgehoben (Jes. 49, 15); wenn sein Erbarmen, das unverdiente, gegen Israel sich damit begründet er sei Gott und nicht Mensch (Hos. 11, 9): so ist in allen diesen Stellen, in denen der Liebeserweis Gottes als unzweifelhaft gewiss in Aussicht gestellt wird, die Annahme Israels als Kindes, mithin Gottes freier Erlösungsrath in dessen Durchführung er sich nicht verläugnen werde und könne vorausgesetzt, mithin die oben bezeugte Freiheit desselben nicht aufgehoben. Dem entspricht dass die Herstellung des Menschen Gottes, worauf die Conception des Erlösungsrathschlusses hinzielte, wiederholt (vgl. Eph. 2, 10; 4, 24; Col. 3, 10) als Schöpfung bezeichnet wird, demnach als Neuschöpfung angesehen sein will, welche der Schöpfung der natürlichen Welt an die Seite tritt. Auch die Gegenüberstellung des ersten und des letzten Adam sammt dem von ihnen bedingten Geschlechte (Rom. 5, 12 ff., 1 Cor. 15, 45 ff.) begreift sich in genügender Weise erst dann, wenn mit Verwirklichung der Erlösungsidee ein neuer Anfang gesetzt wird der als solcher nicht aus der Schöpfungsidee hervorgeht, um so mehr als ja der Mensch

allenthalben als Mittelpunkt eines ihn umgebenden und für ihn seienden Kosmos betrachtet sein will. Wenn es sich nun aber so verhält — und es ist wie gesagt ein entschiedenes Glaubensinteresse welches uns darauf halten heisst — so legt sich allerdings die Frage um so näher, in welcher Beziehung und Verbindung diese beiden schöpferischen Gottesideen, welche nicht auf eine ursprüngliche Einheit zurückzuführen sind, zu einander stehen. Auch hier haben wir unsrerseits gar Nichts nach unserm Wohlmeinen — wie sichs etwa „am Besten denken lasse" — zu construiren, sondern lediglich den Glaubensthatsachen zu folgen in denen jene Verbindung sich ausspricht. Was wir früher von der Schöpfungsidee zu sagen hatten, dass zu ihrer Ergründung uns kein anderes Mittel gegeben sei als der realisirte Thatbestand der natürlichen Schöpfung, dieses aber als ein vollkommen genügendes, Das gilt nun in seiner Weise auch von der Erlösungsidee und insbesondere von der Verbindung in welcher sie von Ewigkeit her mit der Schöpfungsidee steht. Von hier aus angesehen kann in der That diese Verbindung gar nicht eng genug vorgestellt werden. Derselbe natürliche Kosmos, welchen wir auf die Schöpfung zurückführen, ist Gegenstand der Erlösung und wäre Dieses was er in Wirklichkeit ist nicht ohne die Erlösung. Derselbe natürliche Mensch, aus Gottes Schöpferhand stammend und dann in die Sünde gefallen, ist als solcher Object der erlösenden Thätigkeit, und die Menschheit Gottes, auf deren Herstellung das gesammte Weltwerden im letzten Grunde abzielt, ist wo immer sie im Verlaufe desselben realisirt wird, vor Allem aber als vollendete, das Resultat beider göttlicher Factoren. Auf allen Punkten des kosmischen Werdens, dessen Mittelpunkt der Mensch ist, findet so oder anders Herabsenkung des geistlichen Kosmos in den natürlichen und Emporhebung des letzteren in den ersteren Statt, eine Durchdringung der beiderseitigen Potenzen und Gebiete, deren Ergebniss die Eine Welt Gottes sein wird in welcher das Natürliche nicht mehr geschieden ist von dem Uebernatürlichen, sondern beides zusammen das ungetrübte einheitliche Spiegelbild der Schöpfungs- und der Erlösungsherrlichkeit Gottes. Wir sind also genöthigt, dieselbe Aufeinanderbeziehung, welche in

dem concreten Werden zufolge des christlichen Glaubens vorhanden ist, auch in den göttlichen Ideen zu setzen; wir haben kein Recht sie auf irgend welche Weise zu scheiden, so gewiss wir durch unsern Glauben genöthigt sind sie zu unterscheiden. Und zwar beseitigen wir die Scheidung vor Allem insofern, als wir kein Vorher und kein Nachher in denselben annehmen, wie Dies ja aus der Ewigkeit dieser Ideen sich schon von selbst ergiebt. Gewiss setzt die Erlösungsidee ihrem Begriffe nach die Rücksicht auf die Degeneration des Geschaffenen, mithin auf dieses selbst voraus und scheint daher in dem Verhältniss der Folge zur Schöpfungsidee zu stehen; aber Dies ist keine zeitliche Folge sondern nur der Ausdruck ihrer sachlichen Aufeinanderbeziehung, und man kann ebenso gut sagen, Gott habe die Schöpfungsidee concipirt mit Rücksicht auf die Erlösungsidee, wie umgekehrt. Man darf wohl behaupten, ohne gegen die Freiheit der Erlöserliebe zu verstossen, dass Gott die Welt nicht geschaffen haben würde, wenn er sie, die gefallene, nicht auch hätte erlösen wollen. Denn sie ist durch den Sohn geschaffen, welcher die ewige Bestimmtheit zum Erlöser an sich trägt, und ist auf Christum hin geschaffen, durch welchen sie erlöst ward. Und gleichwie wir das Vorher und Nachher in dem Verhältniss zwischen dem Schöpfungs- und dem Erlösungsgedanken hinwegzuthun hatten, so werden wir schlüsslich, vom Standpunkt der Ewigkeit Gottes, auch nicht umhinkönnen, das Vorher und Nachher in dem Verhältniss beider zu ihrer Realisirung hinwegzuthun. Vor dem Auge des absoluten Gottes, für welchen das Heute keinen Unterschied bildet zu dem Gestern und Morgen, steht von Ewigkeit her die gesammte von ihm concipirte und realisirte Welt, das Werk des zwiefachen Schöpfungsgedankens, Naturordnung und Gnadenordnung unlösbar verwoben, als creatürliches Abbild seines unsichtbaren Wesens, seiner göttlichen Herrlichkeit und freien Liebe. Aber diese schlüssliche Aufhebung auch derjenigen Scheidewand, die wir bisher allenthalben zwischen ewiger Idee und zeitlicher Verwirklichung angenommen haben, beseitigt mit Nichten die zugleich und unbeschadet der Ewigkeit Gottes für ihn bestehende Wahrheit der Unterscheidung. Denn der Zeitverlauf des in und mit der Zeit

Geschaffenen ist eine Wahrheit nicht bloss für unsere Erfahrung, sondern auch für Gott selbst, welcher das Werden des Zeitlichen gewollt und gesetzt hat. Darum ists auch eine an sich bestehende Wahrheit, keineswegs nur ein Ergebniss unsrer beschränkten endlichen Vorstellung, dass von jenem zeitlichen Werden, welchem das Correlat des Noch-nicht-geworden-seins nothwendig und auf allen Punkten anhaftet, unterschieden sein wolle die ewige Idee Gottes, auf welche solch Werden mit seinem Zeitverlauf keine Anwendung leidet. Nur dann ist die dogmatische Auffassung eine correcte und vollständige, wenn sie das Eine wie das Andere an seinem Orte festzuhalten und als Aussage des Glaubens zum Verständniss zu bringen vermag.

7. Haben wir bisher die Schöpfungs- und die Erlösungsidee dem Bewusstsein des Glaubens gemäss von einander geschieden und miteinander verbunden, so erübrigt uns jetzt, ehe wir an die Lehre von der Schöpfung herantreten, nur noch eine genauere Bezeichnung der Erlösungsidee selbst, da wir doch die Schöpfung und was dieselbe im Gefolge hat der Wirklichkeit gemäss gar nicht darzustellen vermöchten ohne die gleichzeitig vorhandene und in ihrer Weise mitwirkende Erlösungsidee im Auge zu behalten. Im Allgemeinen dürfen wir, damit früher über das nothwendige Für-Gott-sein der Welt Gesagtes nur fortführend und ergänzend, und ohne hiefür eines sonderlichen Schriftbeweises zu bedürfen, der Erlösungsidee den Inhalt zueignen, dass, während das Für-Gott-sein der zu schaffenden Welt in alle Wege feststand, dasselbe der gefallenen und mit Gott in Widerspruch gerathenen nun von ihm in einer Form ermöglicht ward, vermöge deren sie trotz des Falles und aus ihm heraus zu einem willigen Für-Gott-sein kommen konnte. Dies eben ist der Preis der Erlöserliebe Gottes, dass er, ohne das Verhältniss seiner Absolutheit zu der für ihn geschaffenen Welt aufzugeben und ohne die Selbstbestimmung des Menschen die er gewollt hat zu verkümmern, einen Weg beschaffte, auf welchem die gefallene Welt aus ihrer Gottesflucht herumzulenken vermochte, um so des Für-Gott-seins in Form der Beseligung theilhaftig zu werden. Dabei bleibt allewege vorbehalten, dass, insoweit sie auf diesen Weg einzugehen ver-

schmähen würde, des absoluten Gottes Herrlichkeit gleichwohl an ihr und durch sie zur Erscheinung kommen müsste. Hierunter also, unter diesen freien Liebesrath Gottes, subsumirt sich Alles was wir als Erlösungswerk und dessen Vollzug in der Gemeinde kennen: dieses gesammte Thatsächliche, geschichtlich sich Realisirende, von der christlichen Gemeinde Erlebte, bildet ideell und potentiell genommen den Inhalt des ewigen Erlösungsrathes. Wir würden bei solch allgemeiner Bestimmung des Erlösungsrathes es hier, entsprechend unsrer früheren Aussage über die Schöpfungsidee, bewenden lassen dürfen, wenn nicht doch die h. Schrift gerade an dieser Stelle ein besonderes Gewicht darauf legte, das zeitliche Wirken des Erlösergottes in die Ewigkeit, auf den ewigen Erlösungsrathschluss zurückzuführen, was sie mit gleicher Bestimmtheit und Absichtlichkeit bei dem schöpferischen Wirken Gottes nicht thut. Gerade umdeswillen dünkt mich weil der Gläubige der erlösenden Thätigkeit Gottes als einer zeitlich in die Ordnungen und in den Verlauf des natürlichen, von der Schöpferkraft Gottes bedingten, Lebens hineinwirkenden inne wird, zu seiner Versicherung dass der zeitliche Gnadenerweis des barmherzigen Gottes auf festem, ewigem Grunde beruhe, mithin zu solch praktischem Zwecke lässt die Schrift die zeitliche Herausnahme des Erlösten aus der von Gott abgewandten, der Schuld und Strafe verfallenen Welt durch vorzeitliche Acte des göttlichen Heilsrathschlusses bedingt sein und betont daher diese Vorzeitlichkeit hier stärker als bei den Auswirkungen der Schöpfungsidee. Von diesen Schriftzeugnissen sind nun allerdings zunächst jene abzusondern, wo ein andrer Gesichtspunkt hereinspielt, welcher erst später bei der Lehre von der Weltregierung Gottes und insbesondere bei der Frage ob es eine Zulassung Gottes gebe zum Verständniss gebracht werden kann, Stellen wie Act. 4, 27, 28, wo die Uebelthat des Herodes und Pilatus sammt den Heiden und Israel an Christo auf die Vorausbestimmung der Hand und des Rathes Gottes zurückgeführt, oder jene wie Rom. 9, 18 ff., wo die Verstockung Pharaos, der Gefässe des Zornes überhaupt, als eine Wirkung des absoluten Gottes bezeichnet wird, welcher sich erbarme wessen er will und verstocke wen er will. Das Interesse

und die Tendenz dieser Stellen ist insoferne von dem unsrigen verschieden, als auch in der ersteren nicht die zeitliche Heilswirksamkeit Gottes mit den ewigen Motiven seines Heilsrathschlusses in Beziehung gesetzt, sondern nur der gläubigen Zuversicht Ausdruck gegeben wird, auch das Uebelgemeinte und Uebelgethane der Widersacher stehe unter einer Vorherbestimmung Gottes die es zu seinen Heilszwecken lenke, nach Massgabe von Gen. 50, 20; vollends aber in der andern der göttliche Wille welcher die Erbarmung und die Verstockung bedinge seinem Inhalt nach nicht weiter bestimmt ist, als dass er nicht von menschlichem Urtheil seine Norm empfange, sonach mit Willkür in der Auswahl schlechthin Nichts zu schaffen hat. Gottes Wille soll als Factor in Betracht gezogen und respectirt werden, wo solche geschichtliche Erscheinungen, wie die Verstockung Pharaos, die theilweise und zeitweilige Verblendung Israels uns begegnen, aber welches die Norm ist an welche dieser Wille selbst sich bindet, und wie sich nach diesem Willen die menschliche Selbstbestimmung mit der göttlichen Wirkung vermittelt, lässt sich aus jener Stelle schlechthin nicht entnehmen. Ueberall kann es ja, auf den bisherigen Weg unsrer dogmatischen Verständigung gesehen, gar nichts den Gottesgedanken die wir aus der Schrift eruirt haben Disparateres geben, als die Vorstellung einer grundlosen, willkürlichen Aussonderung, wodurch die Einen zum Heil, die Andern zur Verdammniss von Ewigkeit her bestimmt würden. Dieses Figment, welches an allen den Schriftzeugnissen scheitert in denen die erbarmende Liebe Gottes und die Kraft des Erlösungswerkes Christi als universale, der gefallenen Welt schlechthin geltende charakterisirt wird (vgl. Ez. 18, 23, 32; 33 ,11; Joh. 3, 16; 1 Tim. 2, 4—6; Tit. 2, 11; 2 Pet. 3, 9; 1 Joh. 2, 2), stammt aus jener übeln Reflexion und Rechnung des Verstandes die auch sonst Unheil genug in der Dogmatik gestiftet hat, dass man aus ein paar mit einander combinirten Thatsachen voreilige Schlüsse zieht, statt vor Allem den Thatbestand in seiner Totalität zu Worte kommen zu lassen. Man schliesst, weil es doch Gnade sei und nichts Anderes die den Geretteten widerfahre, so könne nicht das eigne Thun der Verlorenen, sondern nur die göttliche

Bestimmung für ihre Verdammniss massgebend sein; und die selbstverständliche Thatsache, dass auch unter dem Walten des Erlösungsrathschlusses es zu einer Selbstbestimmung des Menschen wider Gott kommen kann und kommt, zusammengehalten mit der andern Thatsache, dass in dem Vollzug der Verderbniss Gottes bedingender Wille erkannt sein wolle, missbraucht man zu der schlechten Consequenz dass der Heilsrathschluss oder das Erlösungswerk Christi nicht auch Solchen vermeint sei. Völlig widerlegt können nun freilich diese nichtigen Reflexionen erst werden in der Lehre von der Heilsverwirklichung; aber es kam uns darauf an sie hier wenigstens soweit aus dem Wege zu schaffen, als sie uns den richtigen Aspect jener Schriftthatsache verkümmern, wornach die Heilswirkungen der geschichtlichen Gegenwart auf ewige Gedanken und Willensacte Gottes zurückgeführt werden. Am Meisten knüpft sich der Tendenz nach an die bisher besprochenen Stellen an und will daher in gleichem Sinne gewürdigt sein was wir von der Wirkung der apostolischen Predigt auf die Heiden Act. 13, 48 lesen, es hätten ihrer geglaubt soviele zum ewigen Leben verordnet waren. Denn freilich von einem blossen persönlichen „Gerichtetsein" auf das ewige Leben, dem nun der Glaube zu welchem es kam entsprach (v. Hofmann), ist hier in keinem Falle die Rede — denn man kann die Rückbeziehung auf das frühere (v. 46) *οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς* immerhin zugeben, ohne dass dem *τεταγμένοι* diese abgeblasste Bedeutung daraus erwüchse; aber als ewige wird die göttliche Anordnung welche in der geschichtlichen Thatsache sich erfüllte auch nicht bezeichnet, sondern es wird nur der Regress genommen von dem zunächst menschlich bedingten Geschehniss zu dem bestimmenden göttlichen Factor, damit man Beruhigung dabei fasse dass Diese und gerade nur Diese zum Glauben gelangten. Dagegen liegen die Dinge schon anders 1 Cor. 2, 7, wo von der Gottes-Weisheit die der Apostel rede, der verborgenen welche Niemand von den Hochstehenden dieser Welt erkannt, gesagt wird, Gott habe sie vorzeitlich zu unsrer Herrlichkeit vorausbestimmt, eine ewige Vorausbestimmung des zeitlich realisirten Heils g u t e s, welche nun sofort uns hinüberleitet zu der ewigen

Vorausbestimmung und Auswahl der Personen die dieses Heilsgutes theilhaftig werden. Von den Personen nämlich, welche durch die berufende Wirksamkeit der Heilspredigt von der Gotte abgewandten Welt ausgeschieden und zur Gemeinde des Heils constituirt oder dieser Gemeinde einverleibt sind, lesen wir, dass sie Gegenstand eines ewigen göttlichen Vornehmens seien, welches in Form einer Auswahl und Vorhererkennung und Vorherbestimmung an ihnen sich bethätigte (Rom. 8, 28—30; Eph. 1, 4; 1, 11 vgl. mit 3, 11; 2 Tim. 1, 9). Dabei ist nun zuvörderst in Anbetracht der erstgenannten Stelle klar, dass das Motiv solcher Aussage in der Begründung der zeitlich an den Gläubigen vollzogenen oder sich vollziehenden Acte der Berufung, Rechtfertigung, Verherrlichung durch vorzeitliche, in Gottes ewigem Rathe gesetzte, auf diese Personen bezügliche Bethätigungen gelegen ist, ein Motiv welches nach seiner praktischen, der Stärkung des Glaubens vermeinten Tendenz völlig zu Tage tritt in der den folgenden Abschnitt einleitenden triumphirenden Frage: „wenn Gott für uns, wer wider uns“ (Rom. 8, 31)? Schon in dieser Hinsicht ist es schwer begreiflich, wie man neuerdings hat behaupten können, der göttliche Heilsrathschluss beziehe sich nicht auf Einzelne die von den Uebrigen ausgesondert würden, sondern nur auf die in Christo erkorene, mit ihm sich zusammenschliessende Heilsgemeinde. Dieser Auffassung liegt schlüsslich die Besorgniss zu Grunde, es möchte aus der Erstreckung des Heilsrathschlusses auch auf die Einzelnen sich das Theologumen der partikularen und irresistibeln Prädestination ergeben. Man fasst die Erwählung als eine Erkürung „nicht im Gegensatze zu Solchen die Gott nicht erkoren hätte, sondern im Gegensatze zu Dem was wir wären wenn er uns nicht erkoren hätte“ (v. Hofmann). Aber auch angenommen dass dieser letztere Gegensatz der vorwiegende ist (vgl. Eph. 1, 4), würde daraus folgen dass der andere thatsächlich damit verbundene, davon ausgeschlossen sei? Thatsächlich ist es an Dem und bleibt dabei, dass die solcher Weise zum Heil Erkorenen Gegenstand einer ewigen göttlichen Bethätigung sind, welche von den Nichterkorenen nicht ausgesagt wird und ihnen nicht gilt (vgl. auch das ἐκληρώθημεν Eph. 1, 11). Und statt zur

Bestimmung des Begriffes ἐκλογὴ auf abgelegene Stellen zu recurriren in denen ἐκλεκτὸς und ἐκλελεγμένος von Christo oder von den Engeln in allgemeinerer, abgeschliffener Bedeutung vorkommt (Luc. 9, 35; 23, 35; 1 Tim. 5, 21), dürfte es doch näher liegen den alttestamentlichen Begriff der Erwählung des Volkes Gottes herbeizuziehen, welcher zweifellos den neutestamentlichen bedingt (vgl. 1 Pet. 2, 9) und welcher mit aller nur wünschenswerthen Deutlichkeit die Besonderung des erwählten Volkes aus der Masse der übrigen heraus vor Augen stellt (vgl. z. B. Ex. 19, 5; Deut. 7, 6). Lassen wir also diese vergeblichen Versuche, den Gedanken der ausscheidenden Erkürung von ἐκλέγεσθαι fern zu halten, auf sich beruhen, und beachten wir lieber den verschiedenen Gegensatz, in welchen der Erwählte nach dem Schriftsprachgebrauch zu stehen kommt, je nachdem die Menge aus welcher er erkoren ward die der Nichtberufenen oder die der Berufenen ist. Jenes findet sich überall da, wo ganze Gemeinden, die als christliche durch wirksame Berufung von der sie umgebenden Welt abgesondert sind, das Prädikat von ἐκλεκτοὶ empfangen (vgl. 1 Pet. 1, 1; Eph. 1, 4; 1 Cor. 1, 27, 28; Jac. 2, 5), so dass umdeswillen ἐκλογὴ und κλῆσις nebeneinandergestellt werden können (2 Pet. 1, 10) und ἐκλεκτοὶ in diesem Sinne die Nämlichen sind welche sonst in den Zuschriften der Briefe κλητοὶ ἅγιοι (1 Cor. 1, 12; Rom. 1, 6 al.) genannt werden. Dieses dagegen, der Natur der Sache nach seltener, begegnet uns an solchen Stellen, wo die Frage sich erhebt, wer denn unter Denen an welche die Berufung Gottes ergangen ist wirklich des Zieles derselben theilhaftig und darum auch in der letzten und schwersten Versuchung nicht zu Falle kommen werde (Mtth. 24, 22, 24): hier unterscheidet sich von selbst die kleine Zahl der ἐκλεκτοὶ von der Vielzahl der κλητοί (Mtth. 22, 14). Die Nichtbeachtung dieses verschiedenen Gegensatzes, in welchem die Erwählten stehen können und wodurch der Begriff der Erwählung selbst sich nothwendig verschiebt, theils erweitert theils verengt, war die Ursache, weshalb schon in der älteren evangelischen Kirche die Lehre von der ewigen Wahl und Prädestination dogmatisch nicht aufs Reine gebracht werden konnte; sie wird auch an ihrem

Theile mitwirken zu der Resultatlosigkeit, in welcher der neuerdings durch die Missourier wiedererregte Streit über die Gnadenwahl, bei welchem nun freilich die unevangelische Gebundenheit dieses Lutherthums zugleich grell zu Tage tritt, verlaufen dürfte. Es liegt auf der Hand, dass die gewisse Seligkeit, welche den ἐκλεκτοὶ im letzteren, engeren Sinne in Aussicht steht, unmöglich denselben im ersteren, weiteren Sinne zugeschrieben werden kann; daher wir denn 2 Pet. 1, 10 die nur so verständliche Ermahnung lesen die κλῆσις und die ἐκλογὴ festzumachen. Aber weder in dem einen noch in dem andern Falle lässt sich behaupten, dass ohne Weiteres damit die Lehre von der partikularen und irresistibeln Prädestination begründet werde, schon darum nicht, weil alle Erwählung in Christo Statt findet (vgl. Eph. 1, 4) dessen Erlösungswerk schlechthin universale Bedeutung hat, so dass als in Christo Beschlossenen den Erwählten dieser ihr Charakter zukommt, sodann aber und vornehmlich deswegen, weil lediglich die Thatsache des gegenwärtigen Glaubens- und Heilsstandes mittelst der Erwählung zurückgeführt wird auf den ewigen göttlichen Heilsfactor, dieser gegenwärtige Heilsstand aber genau so gefasst und belassen sein will wie ihn nachmals die Heilsordnungslehre nach Seiten seiner Verwirklichung beschreibt. Dort, nicht aber hier, entscheidet sichs, ob und inwieweit eine Mitwirkung des menschlichen Subjects zur Herstellung und Erhaltung des Heilsstandes, auf welchen die Erwählung sich bezieht, anzunehmen sei. Man könnte nun von hier aus vielleicht auf den Gedanken kommen, den die spätere lutherische Theologie dogmatisch durchgeführt hat, dass die göttliche Action bei der Erwählung bedingt sei durch Vorauserkennung des gegenwärtigen Heilsstandes, und noch gegenwärtig giebt es ja Exegeten welche das προγινώσκειν in ähnlichem Sinne deuten. Aber Das ist ein Irrthum, von welchem schon die Beobachtung hätte zurückhalten müssen, dass während Rom. 8, 28 ff. προγινώσκειν und προορίζειν als Momente der πρόθεσις nebeneinanderstehen ohne dass der ἐκλογὴ dabei Erwähnung geschieht, hingegen Eph. 1, 4, 5 wo ἐκλέγεσθαι und προορίζειν aufeinander folgen die πρόγνωσις nicht erwähnt wird. Der Schluss, welcher auf Grund dieser Thatsache sich nahelegt,

dass ἐκλέγεσθαι und προγινώσκειν synonyme Begriffe sein dürften, bestätigt sich vor Allem durch den abwechselnden Gebrauch von בָּחַר und יָדַע im A. T., da wo von der Erwählung des Volkes die Rede ist (vgl. z. B. Am. 3, 2 mit Deut. 7, 6 und Rom. 11, 2). Und die Vergleichung von Aussagen wie Mtth. 7, 23, Joh. 10, 14, Gal. 4, 9, 1 Cor. 8, 3 zeigt unwidersprechlich, dass mit diesem γινώσκειν und προγινώσκειν eine aneignende Thätigkeit des Heilsgottes gemeint ist, vermöge deren er Diejenigen denen das Erkennen gilt aus der Gottesferne in die Gottesnähe, in seine Bekanntschaft und Gemeinschaft heranzieht. Die Gottes nicht eigen sind, die kennt er nicht, und die er nicht kennt, Die sind nicht sein eigen. Woraus denn zugleich sich ergiebt, dass bei aller Verwandtschaft des προγινώσκειν mit dem ἐκλέγεσθαι der Gedanke Dessen, in welches Verhältniss zu Gott die göttliche Causalität setze, in dem ersteren bestimmter zum Ausdruck kommt als in dem andern, daher denn auch eine solche Ergänzung wie sie Eph. 1, 4 hinter ἐξελέξατο sich findet — wozu Gott uns erwählt habe — hinter dem προγινώσκειν Rom. 8, 29 nicht begegnet. Darin aber sind sie einander gleich, dass beide Male der Stand in welchem die Gläubigen sich dermalen finden auf eine ewige Wirkung Gottes zurückgeführt wird, wie denn Nichts dem Zusammenhange und der Tendenz von Rom. 8, 28 ff. Widersprechenderes erdacht werden könnte, als die Unterstellung eines blossen Vorhersehens und Vorauserkennens unseres Glaubensstandes wornach dann die Vorherbestimmung sich richte. Diese Vorherbestimmung nun, der προορισμός, das dritte Moment der in Gottes ewiger πρόθεσις beschlossenen vorzeitlichen Bethätigungen, drückt zwar einerseits die Causalität Gottes, wornach die von den Gläubigen eingeschlagene und eingehaltene Richtung von Gott geordnet sei, am Stärksten aus, erfordert aber mehr noch als die ἐκλογή die Angabe Dessen wozu solche Bestimmung verhelfe, daher προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Rom. 8, 30, oder προορίσας εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν Eph. 1, 5. Jene Adoption mithin, sowie die Gleichgestaltigkeit mit dem Bilde des Sohnes Gottes, deren wir in der Zeit in Gemässheit der Heilsordnung theilhaftig werden, ist das Ziel der auf

uns von Ewigkeit gerichteten bestimmenden göttlichen Thätigkeit; woraus nun folgt, dass hier in ähnlicher Weise die Eine göttliche in die Ewigkeit zurückreichende Causalität gemäss den Relationen in denen sie steht und gedacht wird sich modificirt und vermannigfacht, wie wir es bei den Eigenschaften Gottes gefunden haben. Hat man aber neuerdings (A. Schweizer) gesagt, diese ganze Vorstellung von den ewigen Dekreten und deren zeitlicher Ausführung sei doch nur eine anthropomorphische und müsse um der daran haftenden Schwierigkeiten ledig zu werden in den Gedanken einer zeitlos und ewig sich erweisenden Vorsehung und Gnadenwirksamkeit aufgelöst werden, so haben wir uns mit diesem Einwurf, der viel weiter reicht als nur auf die hier vorliegenden Fragen, bereits früher im Allgemeinen auseinandergesetzt. In der That wäre es ein bedenkliches Resultat der dogmatischen Forschung, wenn die Schriftlehre von dem ewigen Gnadenrathschluss, die dort, in dem urkundlichen Zeugniss, eine so hervorragende Stelle einnimmt und welche dann einen so mächtigen Wiederklang in der Gemeinde gefunden, nur dadurch zu dogmatischem Verständniss gebracht werden könnte dass man sie als inadäquate Vorstellung darangiebt. Zumal was man dafür einsetzt zwar einen im Allgemeinen richtigen Gedanken ausdrückt, der aber nicht erklärt wie und mit welchem Rechte die gläubige Erfahrung zu jener Scheidung des für Gott an sich Einen komme, und der am Allerwenigsten über die Schwierigkeiten hinweghilft, welche aus der Beziehung der zeitlosen und ewigen göttlichen Vorsehung auf die menschliche Freiheit erwachsen. Ist dagegen wie wir gesehen haben diese gesammte zeitliche Entwickelung des von Gott gesetzten Endlichen eine Wahrheit, die nicht um seiner Ewigkeit willen für ihn in Schein sich auflöst, so ist auch Wahrheit für ihn das Vorangehen seiner ewigen Causalität, unbeschadet ihrer an sich seienden Zeitlosigkeit, vor dem Eintritt des in den Gläubigen zeitlich Realisirten, und die Zurückschiebung des Letzteren auf die ewige Erlösungsidee hat ihre objective Berechtigung. Wir dürfen also unsre Betrachtung des Gnadenrathschlusses oder der Erlösungsidee füglich mit dem Satze schliessen, der sich uns entsprechend der Parallele der Schöpfungs-

idee gleich vonvornherein ergab, dass eben gar nichts Anderes den Inhalt dieser ewigen Idee bildet als was dann geschichtlich und zeitlich als Werk der Erlösung, im weitesten Sinne genommen, sich auseinandergebreitet hat und auch jetzt noch in fortwährender Entfaltung begriffen ist bis zu dem darin schon präformirten Ziel. Erscheint doch die *πρόθεσις*, in Uebereinstimmung mit dieser dogmatischen Aussage, Eph. 1, 11 als Vorsatz Dessen der nun auch — mit Beziehung auf das thatsächlich eingetretene Ausgelostsein — Alles, alles sich Realisirende, bewirkt nach dem Rathe seines Willens, so dass der Inhalt des Einen mit dem des Andern gleichgesetzt wird; und Eph. 3, 11 wird die *πρόθεσις* welche Gott in Christo Jesu ausgeführt hat als eine den Aeonen angehörige, sie überwaltende bezeichnet, so dass diese gesammten Zeitperioden zu Tage bringen was in dem ewigen Vorsatz beschlossen ist. Endlich beweist die Zuordnung von *χάριν* zu *πρόθεσιν* 2 Tim. 1, 9, wo übrigens in gleicher Weise wie sonst das gesammte Werk unsrer Errettung auf jenes Vornehmen Gottes zurückgeführt wird, dass in der That hier von einem anderen als von einem Gnadenrathschluss nicht die Rede sein kann, und dass daher die Verstockung und Verwerfung, so gewiss auch sie von Gottes des Ewigen Thätigkeit bedingt ist, mit Nichten irgendwie in jene *πρόθεσις* hereingenommen werden darf. Das Verständniss dieser göttlichen Causalität ergiebt sich erst aus der Beachtung der göttlichen Absolutheit, in deren Schranken die Erlösungs- wie die Schöpfungsidee stehen, und aus ihrer Beziehung auf die menschliche Selbstbestimmung, welche durch die Schöpfungsidee gesetzt auch durch die Erlösungsidee nicht aufgehoben werden soll: Momente, welche erst später, bei der Lehre von dem Verhalten Gottes zur menschlichen Sünde, völlig entwickelt und aufgeklärt werden können.

Erster Abschnitt.

Die Generation.

§. 21. Die Generation ist die zeitliche Verwirklichung der ewigen Schöpfungsidee. Dass die Welt aus Nichts geschaffen und darum auch einen Anfang gehabt, ist nur ein anderer Ausdruck dafür dass sie eine Setzung des absoluten persönlichen Gottes ist. Aber aus dem Letzteren begreift sich zugleich, dass sie ihrem Wesen nach nichts Anderes sein kann als der Wiederschein des unendlichen Gottes im Endlichen, sich vollendend in dem creatürlichen Ebenbilde Gottes, dem Menschen. Weil sie Dieses nach Gottes Willen sein sollte, darum ist sie durch den Sohn geschaffen, das wesentliche Ebenbild des Vaters. Zeit und Raum als die Formen alles endlichen Daseins sind mit letzterem von Gott gesetzt, nicht als schlechthinige Gegensätze zu seiner Unzeitlichkeit und Unräumlichkeit, sondern als Ektypa ewiger und unräumlicher, jenseits des Endlichen in der Selbstbedingung und dem Für-sich-sein des dreieinigen Gottes gelegener Typen. Umdeswillen ist die Setzung zeitlich-räumlichen Seins und die Wirksamkeit in Zeit und Raum für Gott nicht Aufhebung sondern Bethätigung seiner Absolutheit, und eine Veränderung in Gott, welche seiner recht verstandenen Unveränderlichkeit widerstritte, ist mit der Schöpfung der Welt nicht eingetreten.

1. Wir verstehen unter dem Ausdruck der Generation die zeitliche Verwirklichung der ewigen Schöpfungsidee, mithin zwar vor Allem die Hervorbringung des endlichen Seins, aber ohne

dessen weitere Erhaltung und Regierung davon auszunehmen. Denn wie sich immer die beiden letzteren zur Weltschöpfung verhalten mögen, was vorderhand eine offene Frage für uns bleibt' jedenfalls schloss die durch die Schöpfung gesetzte Realisation der ewigen Schöpfungsidee ihrer Intention nach die weitere Existenz und Entwickelung der geschaffenen Welt, insofern also auch die sie bedingenden göttlichen Thätigkeiten, in sich. Indem wir nun zunächst die Weise jener göttlichen Hervorbringung ins Auge fassen, bevorworten wir, dass sichs hier nicht um eine rein historische oder wissenschaftliche Frage handelt, die ja als solche für den Glauben irrelevant wäre, sondern um eine Aussage des Glaubens selbst über das Gewordensein der Welt, welche mit dem Glauben an das Werdeprincip unlösbar zusammenhängt. Unter diesen Gesichtspunkt nämlich fällt das Dogma von der Weltschöpfung aus Nichts, welches genau betrachtet nur besagt, was mit dem Glauben an den absoluten persönlichen Gott in seiner Relation auf das Gewordensein der Welt nothwendig mitgesetzt ist. Wäre irgend Etwas ausser Gott vorhanden woraus Gott die Welt geschaffen, eine ewige Materie, ein *μὴ ὄν*, oder wie man es immer bezeichnen mag, so würde Gott an dieser ihm fremden Existenz eine Schranke seines eignen Wesens haben, er wäre mithin der absolute Gott nicht an welchen der Christ glaubt. Nicht eine logische Conclusion des christlichen Glaubens ists die wir hier vollziehen, geschweige dass es unsre Aufgabe wäre mit den Mitteln natürlicher Speculation die *creatio ex nihilo* zu erweisen, sondern wir constatiren lediglich eine für den christlichen Glauben an den absoluten persönlichen Gott gegebene Thatsache, so dass nun auch daraus erst vollständig die Stellung sich erklärt welche die urkundliche Schrift hierzu einnimmt. Denn so gewiss in derselben die Schöpfung aus Nichts allenthalben vorausgesetzt wird, so wenig geht sie darauf aus, damit dem Glauben gegenüber etwas Apartes zu lehren was nicht eben schon in diesem Glauben mitenthalten wäre. Die Thatsache der Schöpfung lehrt die Schrift, nämlich so, dass Nichts, was immer den Inhalt der kosmischen Existenz bildet, davon ausgenommen wird; aber dass Dieses eine Schöpfung aus Nichts sei, spricht sie in der Urkunde die

zunächst davon handelt nicht direct aus, sondern lässt es nur aus der Art ihrer Aussage erschliessen. Und zwar schon daraus, dass das Verbum בָּרָא, welches seiner Grundbedeutung nach (scheiden, schneiden) die Annahme eines Stoffes woraus Gott die Welt gebildet gestatten würde, durchweg, mag es sich nun um physische oder um geistliche Objecte handeln (vgl. z. B. Ps. 51, 12), von göttlicher, nicht von menschlicher Hervorbringung gebraucht wird; in dem Masse, dass durch die Verbindung des Wortes mit dem allgemeineren עָשָׂה (Gen. 2, 3) dieses letztere der niederen, auch dem Menschen zugänglichen Sphäre des Machens entnommen und auf das Niveau schöpferischer Hervorbringung erhoben wird. Nun unterscheidet sich doch menschliche Production, auch auf ihrer höchsten Stufe wo unsre Sprache ihr den Charakter des Schaffens beilegt, von der göttlichen wesentlich dadurch, dass jene allenthalben Gegebenes voraussetzt in welchem und mit welchem sie arbeitet. Aber abgesehen von diesem Sprachgebrauch ergiebt sich ja zweifellos aus dem Verhältniss des Anfangs der Schöpfungsurkunde zu den alsdann von ihr berichteten einzelnen Productionen, dass jenes Schaffen, dessen Resultat Himmel und Erde, das kosmische Universum, war, schlechthin Nichts zu seinem Vollzug voraussetzt als den Schöpfergott und dessen schöpferischen Willen. Daher denn in dem lyrischen Wiederklang des Schöpfungsberichtes Ps. 33, 6 ff. es ganz entsprechend, ebenfalls die Schöpfung aus Nichts voraussetzend, heisst: „Durch Jahves Wort sind die Himmel gemacht und durch seines Mundes Hauch alle sein Heer.“ In dem Bewusstsein der alttestamentlichen Gläubigen musste auf Grund Dessen, und zwar nicht bloss wegen solcher einzelnen Zeugnisse sondern vor Allem in Gemässheit des Gottesbegriffs, der Satz sich fixiren, welchem 2 Macc. 7, 28 gelegentlich Ausdruck gegeben wird, *ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός*. Auch im N. T. findet sich niemals Anlass, dem Glauben gegenüber ausdrücklich zu lehren was sich für ihn von selbst verstand, und nur in einer Missionspredigt, den Heiden gegenüber, nimmt der Apostel Gelegenheit zu bezeugen, dass der lebendige Gott die Welt und Alles was darinnen ist gemacht habe (Act. 17, 24). Indirect kommt zur Aussage dass Gott das All geschaffen habe,

sei es nun wo sichs um den Preis des allmächtigen und ewigen Gottes handelt, dem in solchem Zusammenhange die Schöpferthätigkeit beigelegt wird (Apoc. 4, 11), sei es wo die ἀσέβεια über welche Gottes Zorn sich offenbare darein gesetzt wird, dass die Heiden der Creatur dienten mit Beseitesetzung des Schöpfers (Rom. 1, 25), sei es wo ein fehlsames sittliches Verhalten zu den Gegenständen des natürlich-menschlichen Genusses durch den Hinweis auf die Schöpfung derselben corrigirt (1 Tim. 4, 3, 4), oder der irrigen Erhebung der Geistwesen im Vergleich mit dem Sohn Gottes die Thatsache entgegengestellt wird in ihm dem Ebenbilde Gottes, dem Erstgeborenen aller Creatur, sei Alles geschaffen im Himmel und auf Erden, auch jene Geistwesen (Col. 1, 16 vgl. mit Eph. 3, 9. 10). Noch weiter entfernt von der Tendenz über die Schöpfung Etwas im Sinne unsres dogmatischen Lehrsatzes auszusagen sind Stellen wie Rom. 4, 17, wo Gotte die Eigenschaft zugeschrieben wird Nichtseiendes wie Seiendes — als wäre es Seiendes — herbeizurufen, mit Beziehung auf den Glauben Abrahams an den Gott welcher ihm die Verheissung Vater vieler Völker zu werden gegeben hatte; oder Hebr. 11, 3, wo im Zusammenhange einer Charakteristik des Glaubens der an das Unsichtbare sich halte der Herstellung der Welt durch das Wort Gottes gedacht und an die so geartete Herstellung die dem Glauben vermeinte Intention angeschlossen wird, dass nicht aus Erscheinendem das Geschaute, den Menschen sichtbar Umgebende, hervorgegangen sei. So wenig aber ist dieser Mangel directer, mit dem Dogma gleichwerthiger Schriftaussagen ein Beweis dafür dass die Schöpfung aus Nichts eine für den Glauben indifferente Thatsache sei, dass vielmehr umgekehrt sich daraus erschliessen lässt, wie unlösbar, gewissermassen als selbstverständliches Correlat, sie für den Glauben mit der Realität des lebendigen, absoluten persönlichen Gottes zusammenhängt.

2. Freilich gilt Dieses zunächst nur innerhalb der bestimmten Beziehung und Begrenzung in welcher die Schöpfung aus Nichts hierbei aufgefasst wurde: von der schlechthinigen Urheberschaft Gottes, welche alles ausser Gott Seiende bei der Hervorbringung

der Welt ausschliesst. Hingegen bedarf der Ausdruck nach zwei Seiten hin einer weiteren Verständigung, nämlich nach Seiten des Anfanges der mit solcher Hervorbringung für die Welt gesetzt ist, und nach Seiten der Hervorbringung selbst, die ja nur negativ bestimmt wird wenn man sie als eine solche aus Nichts bezeichnet. Ohne die Wahrheit des bisher von der Schöpfung Gelehrten aufheben zu wollen, mit Rücksicht auf die Unveränderlichkeit Gottes, die doch auch aus seiner Absolutheit folge, hat man nicht selten die Anfangslosigkeit der Welt und der Weltschöpfung behauptet, eine Behauptung, der im Grunde die andere, gemässigtere, nur zur Introduction dient, dass die Setzung eines zeitlichen Anfangs der Welt nicht im Interesse des Glaubens liege. Es sei nicht abzusehen sagt man, wie die Vorstellung, dass Gott nicht ohne ein von ihm schlechthin Abhängiges sei, auf irgend eine Weise das fromme Selbstbewusstsein schwächen oder verwirren könne; ihm genüge eine Zurückführung der Welt auf Gott, durch welche Nichts von dem Entstandensein durch Gott ausgeschlossen sei (Schleiermacher). Oder wie R. Rothe es noch bestimmter im Interesse einer durch Gottes Wesen stetig geforderten Welt ausdrückt: Einen Gott ohne eine Welt giebt es nicht, aber gleichwohl ist Gott schlechthin in keiner Weise durch die Welt, und die Welt schlechthin in keiner Weise nicht durch Gott. Aber wenn wir anders Recht gehabt haben mit Dem was über die ewige Conception der Weltidee gesagt wurde, kann uns diese blosse Setzung schlechthiniger Abhängigkeit, schlechthinigen Gewordenseins der Welt von Gott nicht genügen, indem dabei nicht geläugnet, sondern ausdrücklich behauptet wird was wir auf Grund des Glaubens läugnen mussten, dass Gott um seines eignen Wesens willen, um sich als Liebe zu bethätigen u. dgl., nicht umhin könne eine Welt zu setzen. Wir fragen hier nicht darnach, ob und was für welche Schwierigkeiten des Verständnisses mit jener unsrer Läugnung verbunden sein möchten: auf alle Fälle, mag der Versuch ihrer Lösung gelingen oder nicht, haben wir zunächst der Forderung des Glaubens bestimmte Folge und klaren Ausdruck zu geben, dass Gott nicht irgendwie genöthigt sei kosmische Existenz ausser sich zu setzen. Insoweit also die Be-

hauptung, für den Glauben sei die Annahme eines Weltanfangs irrelevant, und die noch weitergehende Behauptung der Anfangslosigkeit der Welt mit jenen früher von uns zurückgewiesenen Sätzen zusammenhängt, müssen wir sie als eine Schädigung des Glaubens ablehnen. Erst wenn man jene falsche Begründung darangäbe, wenn man die Nothwendigkeit der Weltschöpfung in Gemässheit des Glaubens aufhöbe, würde sich darüber reden lassen, ob nicht die Annahme eines Nie-Nichtgewesenseins der Welt als einer schlechthin freien Conception und Production Gottes mit dem Glauben verträglich wäre. Freilich würden sich sofort andere Schwierigkeiten erheben, die uns nöthigten diese Concession wenn nicht zurückzunehmen, so doch in einem wesentlichen Punkte zu beschränken. Zunächst kann es doch gar keinem Zweifel unterliegen, dass die urkundliche Schrift (vgl. Gen. 1, 1 mit Ps. 102, 26, Joh. 17, 24, Eph. 1, 4) von einer Weltschöpfung nicht anders weiss als so dass damit die gegenwärtige Welt ihren Anfang genommen habe; und es wird sich leicht zeigen lassen dass Dies mit Nichten eine bloss historische Anschauung ist, an welcher der Glaube unbetheiligt wäre. Das Werden der zeitlich-räumlichen Welt in welche hinein der Gläubige sich gestellt sieht, im Unterschied zu dem ewigen Sein des absoluten Gottes, macht es dem Glaubensbewusstsein unmöglich einen Anfang dieses Werdens nicht zu setzen. Zum Theil hängt Dieses mit einer Nöthigung auch des natürlichen Denkens zusammen, die gegenwärtige zeitliche Entwickelung bis zu ihrem Anfange hin zu verfolgen. Denn was sind doch die Kosmogonien, seien es die alten mythischen oder die modernen wissenschaftlichen, Anderes als der Ausdruck des unaustilgbaren Triebes, das im Fluss begriffene kosmische Sein auf das erste Bewegende, das vielfache und zusammengesetzte auf seine ersten Urelemente zurückzuführen? Jede Erklärung eines gegenwärtig Werdenden oder Gewordenen ist ein solcher Regress nach dem Anfang hin, so wenig er in der Regel vollständig vollzogen wird: die stetige Veränderung des kosmisch-Seienden macht es uns unmöglich bei dem Gedanken zu beharren, dass dieses Werdende immer so gewesen sei. Und wenn dieses natürliche Denken mit solchem Suchen und Setzen

des Anfangs nie zum Ziele kommt und rathlos steht vor der Wahl zwischen einem undenkbaren Anfang der sich selbst angefangen, und einem in sich widersprechenden Anfang der angefangen worden sei, also der Anfang wornach gesucht wird eben nicht wäre, so ist doch damit keineswegs die Thatsache beseitigt, dass alle zeitliche Entwickelung, wie sie dieser uns umgebenden Welt eignet, auf Setzung eines Anfanges hindrängt. Für das christliche Bewusstsein aber, dem in Anbetracht des absoluten Gottes, auf dessen schöpferisches Thun es den Weltbestand zurückführen muss, jene letzte Antinomie nicht im Wege steht, unterliegt es keinem Zweifel, dass der nothwendige Anfang, welchen der zeitliche Verlauf des Weltganzen involvirt, eine Setzung des allmächtigen Schöpfergottes sei, und der Gedanke einer anfangslosen Weltschöpfung ist von dieser Seite her unmöglich. Allerdings gilt nun Dieses nur von der gegenwärtig existirenden Welt, und der Origenistische Gedanke von andern bereits vorher dagewesenen und von Gott geschaffenen Welten wird dadurch an sich nicht getroffen. Da indessen die jenem Theologumen zu Grunde liegende Meinung, dass Gott nicht ohne eine Welt sein könne die er geschaffen und worin er wirke, mit Nichten dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde entstammt, vielmehr diesem widerspricht, so fällt für uns das alleinige Interesse von dem aus man zu jener Auffassung des Origenes gelangen könnte hinweg, und sie selbst erscheint als ein müssiges, für den Glauben wie für die Dogmatik gleichgiltiges Phantasma. Wir lassen es also bei der Schriftaussage, welcher das Zeugniss des gemeindlichen Glaubens beitritt, dass Gott am Anfang die Welt geschaffen, diese mithin nicht anfangslos sei, bewenden und behalten die Frage, ob und welche Veränderung in Gott mit solch einer Schöpfung gesetzt sei, späterer Untersuchung vor. Wie weit nun aber jener Anfang von dem gegenwärtigen Zeitmoment zurück liege, ob Tausende oder Hunderttausende oder Millionen von Jahren, das macht nicht nur für den dogmatischen Gedanken keinen Unterschied, sondern dürfte auch für den Glauben selbst schwerlich von irgend welcher praktischen Bedeutung sein. Die Schöpfungsurkunde wenigstens lässt solch ein Interesse an der

zeitlichen Entfernung des Schöpfungsanfangs nicht wahrnehmen, wogegen sie allerdings ein Interesse hat das schöpferische Thun Gottes als allmähliches und in der Folge seiner Tagewerke für für uns vorbildliches hinzustellen. Das Zweite aber bedingte zugleich die Fassung des Ersteren. Es ist in der That bedeutsam und entspricht auch vollkommen dem Eindruck welchen das Werden und Gewordensein der physischen Welt auf das Auge des Forschers macht, dass die schöpferische Production schon selbst in diesen Process der Allmählichkeit einging. Und wenn die gesammte Offenbarung Gottes, wie sie mit der Weltschöpfung sich kundgiebt, dem Menschen vermeint ist, so wird auch der Gedanke nicht befremden können, dass das Schöpfungswerk als Hexaemeron mit darauf folgendem Sabbat sich gegliedert habe. Hat der Verfasser hierbei schwerlich an Schöpfungsperioden gedacht, sondern die göttlichen Tagewerke und Arbeitstage nach Analogie der menschlichen vorgestellt, so scheitert doch jeder Versuch, demzufolge die göttlichen Arbeitstage in die Schranken eines gemeinen menschlichen, vierundzwanzigstündigen Tages einzuzwängen, an der dem Verf. jedenfalls bewussten Thatsache, dass solch ein Tag das dermalige Verhältniss zwischen Sonne und Erde, welches erst im Verlaufe der Schöpfungswoche ward, voraussetzt (vgl. auch Ps. 90, 4; 2 Petr. 3, 8). Im Uebrigen scheint es uns keine Aufgabe der Dogmatik zu sein, den Inhalt des Sechstagewerks hier weiter zu reproduciren und etwa mit den bisherigen Ergebnissen der Naturforschung, die selbstverständlich über die Schöpfung als solche etwas auszusagen nicht in der Lage ist, zu vergleichen; wir wollen auch nicht den Schein erwecken, als wenn die Substanz der dogmatischen Aussage von den jeweiligen Resultaten solcher Auslegungen und Vergleichungen, denen wir völlige Freiheit einräumen, abhinge. Fragt man endlich, wie sich in der Schöpfungsurkunde Natürliches und Uebernatürliches zu einander verhalten und in welchem Masse die dortigen Aussagen der Heilsoffenbarung einzurechnen seien, so kann die Antwort darauf erst aus der späteren Untersuchung entnommen werden, welche hinsichtlich der Schrift überhaupt das Verhältniss zwischen der Heilsoffenbarung und der natürlichen Er-

kenntniss der heiligen Autoren ins Auge fasst. Wenn, was dort des Näheren auszuführen sein wird, die Verfasser der h. Schrift nicht schlechthin entnommen waren den Schranken der jeweiligen Cultur; wenn wir natürliche, speciell naturwissenschaftliche Erkenntnisse als solche nicht unter die Gegenstände der Heilsoffenbarung zu rechnen und ihnen den Charakter der Untrüglichkeit nicht beizulegen haben: so wird es in der Consequenz dieser Principien und der dadurch bedingten Gesammtauffassung liegen, dass auch in der Schöpfungsurkunde die natürliche Anschauung des successiven Werdens unterschieden werde von der darein gefassten Gottes- und Heilsoffenbarung; und jedenfalls ist es kein unmittelbares Glaubensinteresse zu wissen, in welcher Weise die natürliche Erkenntniss, mit welcher der Glaube an die schöpferische Causalität Gottes sich vermittelte, entstanden sei.

3. Die Aussage dass Gott die Welt aus Nichts geschaffen stellte sich unter Betonung des *ex nihilo* der Annahme eines vorhandenen, neben und ausser Gott vorhandenen Stoffes entgegen, woraus durch Gottes Wirkung das Universum geworden sei. Sie stellt sich aber auch, indem wir das Geschaffensein betonen, der Annahme des Pantheismus entgegen, diesen im weitesten Sinne gefasst, als wenn nun diese Welt das göttliche Wesen selbst wäre, sei es auf Grund einer Emanation des Gewordenen aus Gott, sei es auf Grund einer Umsetzung des unendlichen Gottes in die Form der Endlichkeit. Auch hier ist das Entscheidende für die dogmatische Aussage nicht sowohl die wissenschaftliche Unmöglichkeit, Gott den absoluten persönlichen, wie ihn der Christ erkannt hat, in einen Process des Werdens zu verwickeln, also diese logische Consequenz aus dem vorangeschickten Gottesbegriff, sondern die unmittelbare und grundwesentliche Thatsache des gläubigen Bewusstseins, welcher die urkundliche Schrift auf allen ihren Blättern Zeugniss giebt, dass die Creatur Gott nicht sei und dass jedwede Vermischung und Vereinerleiung des beiderseitigen Wesens das Verhältniss des Glaubens zu Gott zerstöre. Aber indem wir diese Thatsache in ihrer vollen Bedeutung anerkennen und darum auf das Geschaffensein der Welt als eines freien Productes des göttlichen Willens Gewicht legen, werden wir es doch

nicht dabei bewenden lassen, ohne das Verhältniss des von Gott schöpferisch Hervorgebrachten zu dem Wesen des Schöpfergottes näher zu bestimmen, geschweige, dass wir aus jener Thatsache die keineswegs darin gelegene Folgerung ziehen dürften, als sei nun die geschaffene Welt etwas schlechthin Ungöttliches, Gotte in jeder Hinsicht Fremdes und Entgegengesetztes. Wie denn schon die von da aus mögliche Nutzanwendung, als sei nun etwa das Böse im Grunde das kosmische Princip, vor der schlechten Erweiterung jener dogmatischen Aussage warnen müsste. Gerade dies ist das Wesen der christlichen Schöpfungslehre im Vergleich mit ausserchristlichen Glaubensweisen und Speculationen, dass jedwede Antithese der Welt, auch der materiellen Welt, wider Gott der sie geschaffen, unbeschadet ihrer Wesensverschiedenheit, vonvornherein ausgeschlossen und das Dasein des Bösen in der Welt nicht darauf zurückgeführt werde dass sie Gotte entgegengesetzt, dass sie das Endliche sei u. s. w. gegenüber dem Unendlichen. Insofern ist die Opposition, welche man dem Missbrauch der Lehre von der *creatio ex nihilo* gemacht hat, eine wohlbegründete, wennschon wir uns dadurch nicht zu der Lehre von der Natur in Gott verleiten lassen, in welcher die Potentialität Gottes für die Weltschöpfung enthalten sei. Was man damit auf einem wie früher gezeigt wurde ungangbaren Wege zu gewinnen sucht, die gottgemässe wahrhafte Realität der Welt, Das ist für uns bereits gegeben in dem zwiefachen Satze, dass Gott aller Realitäten Fülle und dass die Welt von Gott präconcipirt sei nach Seiten ihrer Idee. Es sind nicht schlechthin abgöttliche, ungöttliche Realitäten, das hiesse Nichtigkeiten, die in der Welt zur Erscheinung kommen, sondern die ἀόρατα Gottes sind es, seine ewige δύναμις καὶ θειότης (Rom. 1, 20), die sich darin abspiegeln und ihr die Realität ihres Wesens verleihen. Oder, wie wir es früher ausdrückten, göttliche Ideen, dem ewigen absoluten Gotte so wenig fremd als das freie künstlerische Produkt dem Schöpfer fremd sein kann, sind es welche Gott bei der Erschaffung der Welt und in der erschaffenen Welt realisirt, und darum sind nicht bloss aus Gott τὰ πάντα (Rom. 11, 36), sondern Gott selbst wird τὰ πάντα ἐν πᾶσιν sein, wenn er die Welt aus

ihrer Gottentfremdung zu ihrer Idee zurückgeführt haben wird (1 Cor. 15, 28). Umdeswillen ist es nicht bloss eine schöne Phrase sondern Wahrheit, eigentliche Wahrheit, dass die Himmel die Ehre Gottes verkündigen (Ps. 19, 2) – seine Herrlichkeit, nicht die eines zwar von ihm gemachten, aber ihm fremden Werkes leuchtet daraus hervor. Auch ists nicht eine blosse dichterische Personification, sondern beruht auf objectiver Wahrheit, wenn (Ps. 148) inmitten der persönlichen Wesen auch der Himmel, die Meerestiefen, die Seeungethüme, Feuer, Hagel, Schnee und Rauchdampf, Sturmwind, Berge und Hügel, Fruchtbäume und Cedern, Wild- und Zahmvieh aufgefordert werden zum Preise Gottes, und zwar mit der bedeutsamen Begründung (V. 5 u. 6): „denn er gebot und sie wurden geschaffen und stellte sie hin auf immer und ewig, ein Gesetz gab er und keines übertritt es.“ Gottes Herrlichkeit tritt uns entgegen in der Schönheit dieser sichtbaren Welt (Ps. 104): „Herr, mein Gott, du bist sehr herrlich, du bist schön und prächtig geschmückt, Licht ist das Gewand womit du dich umhüllest.“ Gottes Gegenwart erkennt der Glaube (Ps. 18, 8 ff.) in dem Beben und Schwanken der Erde, in dem Lodern der Blitze und dem Dröhnen des Donners — „er fuhr auf dem Cherub und flog und schwebte daher auf den Fittigen des Windes“; gleichwie andererseits in dem stillsanften Säuseln Elias die Nähe des sich offenbarenden Gottes wahrnimmt (1 Reg. 19, 12 ff.). Und wo irgend auch die Ideen wahrer Kunst, diese Nachbilder der göttlich schöpferischen Production, vor unsern Augen sich verkörpern, da fühlt das gläubige Gemüth sich dadurch emporgehoben zu einer höheren Welt als der Heimstätte dieser irdischen Schönheit, und wir reden von dem „göttlichen Funken“ des Genies in den Meistern die Solches geschaffen. Es bleibt also dabei und will als nähere Bestimmung des Geschaffenseins aus Nichts festgehalten sein, dass die gesammte Creatur aus Gott ist, nicht in der Form einer Emanation aus Gott und nicht in der Form einer Selbstverendlichung Gottes, aber in Form eines durch den freien schöpferischen Willen Gottes gesetzten Nachbildes und Abbildes seines eignen Wesens, eines Wiederscheins seiner unendlichen Herrlichkeit in einer Welt des Endlichen, die

nur dadurch Etwas ist dass sie jene Herrlichkeit zur Erscheinung bringt. Wie man im Uebrigen das Verhältniss zwischen diesem Endlichen, welches Gott nicht ist, und seiner darin sich abbildenden unendlichen Herrlichkeit zu denken habe, darauf einzugehen müssen wir späterer Untersuchung vorbehalten.

4. Ebendaraus wird es nun auch dogmatisch begreiflich, dass der Mensch, das creatürliche Ebenbild des unsichtbaren Gottes, als das Ziel und als das Centrum der gesammten geschaffenen Welt erscheint. Wir haben es hier noch nicht mit der sonderlichen anthropologischen Frage zu thun, was denn unter dem Ebenbilde Gottes in dem Menschen zu verstehen ist; ebensowenig beabsichtigen wir in die specielle exegetische Untersuchung der beiden Schöpfungsberichte einzutreten, sondern wir begnügen uns in letzterer Hinsicht mit der vor Augen liegenden Thatsache, dass der Mensch in der ersten Schöpfungsurkunde als Ziel und Abschluss des gesammten Schöpfungswerkes, in der zweiten als Mittelpunkt der für ihn geschaffenen Welt sich darstellt. Gleichwie die centrale Stellung des Menschen inmitten dieser seiner Welt sich aus dem Ersteren, der auf ihn hin als Ziel derselben geschehenen Schöpfung begreift, so erklärt sich das Eine wie das Andere wiederum nur daraus, dass in dem Menschen als creatürlichem Ebenbilde Gottes die Bestimmung der Welt überhaupt, Gottes Abbild und Nachbild im Endlichen zu sein, zu ihrem schlüsslichen und vollendeten Ausdruck kommt. Wäre die Welt nicht überhaupt ein Abbild und Wiederschein des göttlichen Wesens, so könnte der Mensch, das Ebenbild Gottes, nicht ihr Ziel und Centrum sein, wobei wir der späteren Erörterung vorzubehalten haben wie sich diese Ebenbildlichkeit von jener Abbildlichkeit unterscheidet. Welches auch im Uebrigen die Differenzen sein mögen, die zwischen der Darstellung der Schöpfungsurkunde und der desfallsigen Naturforschung in ihrem gegenwärtigen Stadium obwalten, darin stimmen beide überein, dass ein Hinstreben und Aufstreben von den untersten Stufen der Creatur zu dem Menschen als ihrem Höhepunkte Statt finde; und wenn die Kraft, mit welcher die Darwinsche Auffassung des Menschen und der organischen Welt sich durchgesetzt und Raum gewonnen hat,

ohne Zweifel zunächst darin beruht, dass man in ihr ein erwünschtes Mittel zu besitzen glaubt die Entstehung des Menschen ohne schöpferisches Eingreifen zu erklären, so doch gewiss auch in dem Wahrheitsmoment, dass von der untersten bis zur höchsten Stufe, namentlich der organischen Wesen, eine Gleichförmigkeit und eine Allmählichkeit der Fortentwickelung sich zeigt, die alles Sprungförmige und unverbunden Nebeneinanderliegende ausschliesst. Man braucht in der That den specifischen Unterschied des Menschen von der ihn umgebenden physischen Creatur nicht zu verkennen, indem man die Einordnung desselben in die auf ihn abzielende Reihe, seinen thatsächlichen Zusammenschluss mit derselben, ohne welchen die Einheitlichkeit des Schöpfungswerkes dahinfiele, zur Geltung bringt. Wenn man also an diesem Orte unbeschadet aller sonstigen Differenzen eine gewisse Berührung zwischen der christlichen Auffassung des Menschen hinsichtlich seiner Stellung im Weltganzen und der natürlichen zugestehen mag, so ist dagegen schon von früher her diese Stellung, die anthropotelische und anthropocentrische, nach einer andern Seite um so energischer von der natürlichen Erkenntniss angegriffen worden, insofern sie nämlich den Menschen mitsammt der kleinen Erde, deren Bildungen immerhin in ihm gipfeln mögen, zum Mittelpunkt des Universums überhaupt und seiner zahllosen Welten macht oder zu machen scheint. Wir wollen nun hier darauf kein Gewicht legen, dass während man früher mit der Bevölkerung der Himmelskörper sehr freigebig gewesen ist, bei näherer Erforschung ihrer Beschaffenheit die Zahl derjenigen die man für bewohnbar hält sich mehr und mehr reducirt hat. Lässt man sich einmal auf dieses Gebiet des Möglichen ein, so hat die Phantasie freien Spielraum; aber so wenig in solcher Beziehung jemals die natürliche Forschung zu irgend welchem Resultate gelangen wird, so wenig hat der christliche Glaube Recht und Anlass, von sich aus nach dieser Seite Etwas bestimmen zu wollen und damit das ihm eigene Gebiet zu überschreiten. Fruchtbarer mithin als die Hingabe an solche hüben wie drüben haltlos schweifenden Gedanken dürfte es sein ein Doppeltes zu constatiren, was für den Glauben genügt und wogegen auch die natür-

liche Erkenntniss kaum Etwas einzuwenden Grund haben wird. Das Eine, dass der anthropocentrische Standpunkt in der That derjenige ist, auf welchen wollend oder nicht jedwede Erkenntniss der Welt von Seiten des Menschen sich stellt und stellen muss. Die Welt, das Universum, ist für uns nur da, insofern wir sie auf uns beziehen und uns damit unwillkürlich in den Mittelpunkt derselben hineinversetzen. Mag man den Menschen auf der kleinen Erde, diesem verschwindenden Punkt inmitten der zahllosen Himmelskörper, zu einem verfliegenden Atom, zu einem heute organisirten und morgen zusammensinkenden Stäubchen des unendlichen Weltganzen erniedrigen: immerhin ist es der Mensch in welchem dieser Gedanke des Weltganzen Dasein und Ausdruck gewinnt, und er lebt nur, indem er dies Alles was ihn umgiebt, das Organische wie das Unorganische, das Fernste wie das Nächste in Beziehung zu sich setzt, mithin seine centrale Stellung dazu bethätigt. Die Schöpfungsurkunde thut hierin nichts Anderes, als was jeder Mensch, auch der Forscher mit seiner Entwerthung des Menschen, thut, indem er die ihn umgebende Welt zum Gegenstande seiner Beobachtung und Erkenntniss macht. Und zu diesem Einen fügen wir ein Anderes. So gewiss wir nicht davon loskommen können, auch wenn wir es wollten, dass die gesammte aussermenschliche Schöpfung dem Menschen vermeint sei und dass er seine Stellung als Mensch nur behaupte wenn er sie als solche behandelt, so wenig ist dadurch ausgeschlossen, dass die mannigfachen Arten dieser Schöpfung, unbeschadet ihrer Bestimmung für den Menschen, eine jede in ihrer Weise, einen durch Gottes Schöpfungsgedanken in sie gelegten Selbstzweck erfüllen. Aller Selbstzweck der von Gott für sich geschaffenen Welt, auch des Menschen, ist ja doch nur ein relativer, und darum schon dürfen wir annehmen, dass die Gesetztheit der aussermenschlichen Creatur für den Menschen nicht entgegentrete der Möglichkeit eines dabei bestehenden Selbstzwecks derselben. Wie ja auch innerhalb der Menschenwelt selbst Dieses, dass der Einzelne im guten', nicht bloss im schlecht egoistischen, Sinne die Anderen für sich setzt, nicht ausschliesst dass er andrerseits für dieselben gesetzt sei und sich

gesetzt wisse. Und bei diesem Nachweis, dass sich mit einander wohl vertrage was man nicht selten fälschlich in Widerspruch miteinander bringt, lassen wir es hier bewenden.

5. Ist die Welt in ihrer Totalität wie wir gesehen haben der Wiederschein und das Nachbild der unendlichen Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes im Endlichen, und ist der Mensch eben darum Ziel und Centrum der gesammten Creatur, weil in ihm, dem creatürlichen Ebenbilde Gottes, die Bestimmung der Welt sich zusammenfasst, so verstehen wir daraus die weitere dem Glauben durch das urkundliche Schriftwort verbürgte Thatsache, dass diese Welt durch den Sohn geschaffen worden sei, das wesentliche Ebenbild und den ewigen Abglanz des Vaters, gleichwie sie dann auch in ihm als geschaffene ihren Bestand hat und zu ihm dem Heilsmittler tendirt (Col. 1, 16). Wir brauchen uns hier, nach den früheren Feststellungen über die Dreieinigkeit, nicht erst des Wahnes zu erwehren, als wäre mit jenem Geschaffensein des All durch den Sohn oder durch den Logos (Joh. 1, 3; Col. 1, 16; 1 Cor. 8, 6; Hebr. 1, 2) eine Zwischenstellung desselben angezeigt zwischen dem Einen wahrhaftigen absoluten Gott, welches der Vater sei, und der creatürlichen Welt, wogegen wir uns erinnern, dass jenes *διά* ebenso von diesem absoluten Gott schlechthin (Rom. 11, 36 vgl. auch Gal. 1, 1) gleichwie speciell von dem Sohne ausgesagt wird. Vielmehr stellen wir die Frage sofort so wie sie thatsächlich für uns liegt, inwiefern von der Schöpfung der Welt, die wir als Werk des Einen wahrhaftigen Gottes kennen, nun noch speciell gesagt werde, dass sie d u r c h den Sohn, diesen in der früher erörterten Bedeutung genommen, geschaffen sei. Man darf zunächst wohl mit Rücksicht auf die beiden parallelen Stücke, in deren Darlegung die Erörterung des Apostels Col. 1, 15—23 verläuft, zur Antwort geben, weil der Sohn Mittler der Welt e r l ö s u n g sein sollte nach Gottes Erlösungsrathschluss, so sollte er auch Mittler der Welt s c h ö p f u n g sein nach Gottes Schöpfungsrathschluss. Oder, die Anlage des Geschaffenen auf Christum hin (1, 16), in welchem das All zusammengefasst werden sollte (V. 20 vgl. mit Eph. 1, 10), bedingte die Hervorbringung des Geschaffenen durch Vermittelung des

Sohnes, womit nun diese Anlage zugleich gesetzt war. So dass wir demnach auch an dieser Stelle jenes Ineinander des Schöpfungs- und des Erlösungsrathschlusses gewahren, von welchem früher die Rede gewesen ist. Indessen so wichtig diese Parallele ist, weil daraus die Einheitlichkeit des auf die Welt gerichteten göttlichen Thuns sich ergiebt, so enthält sie doch vorerst nur zwei auf einander bezogene, aber damit noch nicht in ihrem Grunde aufgehellte Thatsachen, und man könnte ebensowohl den Gedanken umkehren und sagen: weil der Sohn Mittler der Weltschöpfung war, deswegen sollte er auch Mittler der Welterlösung sein. Dann aber kehrt um so mehr die Frage wieder: warum Mittler der Weltschöpfung? Und diese Frage gewinnt dadurch noch ein besonderes Interesse, dass hier ein *opus ad extra* vorliegt, das uranfängliche alle ferneren begründende, und demnach hieran die früher desfalls aufgestellte Norm sich muss erproben lassen. Aus dem Wesenscharakter der Welt, wie wir ihn bis dahin im Verhältniss zu Gott dem Schöpfer erkannt haben, und aus dem Wesenscharakter des Sohnes, wie er früher im Verhältniss zum Vater bestimmt ward, aus der Verwandtschaft, welche hiernach zwischen der Weltidee als der Idee eines creatürlichen Abbildes und Wiederscheines Gottes und der ewigen Hypostase des Sohnes als des wesenhaften Ebenbildes und Abglanzes Gottes besteht, wird, wenn überhaupt, das Verständniss jener Thatsache zu gewinnen sein. Die Schöpfung der Welt vollzog sich umdeswillen durch den Sohn, weil diese creatürlicher und endlicher Weise sein sollte was der Sohn ewiger und unendlicher Weise ist im Verhältniss zum Vater. Jene ewige Lebensbewegung in Gott, vermöge deren er sich als Anderen setzt in dem Sohne, sich selbst schauend in dem selbstgöttlichen Ebenbilde seines Wesens, konnte vermöge der Absolutheit Gottes, die aller Realitäten Fülle ist, die Welt, das freie künstlerische Product des absoluten Gottes, nicht anders wollen als behufs der Wiederspiegelung seiner Herrlichkeit im Endlichen, und darum wollte und schuf er sie in dem Sohne, prägte ihr dadurch den Charakter des Sohnes auf, damit sie nun in ihrer Weise sei was der Sohn in seiner Weise. Durch den Sohn geworden trägt die Welt des

Sohnes Art als wesentliche und unveräusserliche Bestimmtheit an sich, und was wir von der Welt im Allgemeinen sagen dürfen, Das gilt nun im eminenten Sinne von dem Menschen, dem Ebenbilde Gottes, in welchem der Weltgedanke Gottes und die Welt selbst als in ihrem Centrum sich zusammenfasst. Daraus können wir nun auch verstehen, dass und warum die widergöttlich gewordene Welt, und in ihr in erster Linie die gefallene Menschenwelt, Den zum Erlöser empfing durch welchen sie uranfänglich ihre Bestimmtheit und ihr Gepräge, creatürliches Nachbild und Ebenbild Gottes zu sein, empfangen hatte. Nicht minder erschliesst sich von hier aus der Gedanke des Johanneischen Prologs, dass eben Dieser welcher schlüsslich Fleisch geworden seine Herrlichkeit als Eingeborenen vom Vater schauen liess nicht bloss von Anfang an die Existenz der Welt vermittelt habe, sondern auch von da an das Leben und das Licht der Welt gewesen sei. Denn hiermit ist doch noch mehr gesagt als was die Alten mit ihrer Lehre von dem *λόγος σπερματικὸς* meinten: wir sind dadurch genöthigt, ohne im Uebrigen uns die Grenzen zwischen göttlichem und creatürlichem Leben verrücken zu lassen, alles innerhalb der durch den Logos geschaffenen Welt vorhandene Leben und aus diesem resultirende Licht auf den schöpferischen Lebens- und Lichtesquell des Logos zurückzuführen. Es ist dann nur ein andrer Ausdruck für die nämliche Thatsache, wenn wir Col. 1, 17 lesen, dass der Gesammtbestand des in sich geordneten Weltganzen in Demselben seinen Grund habe durch welchen und für welchen es geworden. Ohne irgend hier über die Frage nach der „Nothwendigkeit“ der Menschwerdung des Sohnes zu entscheiden dürfen wir doch sagen: die Welt, welche schlüsslich in Anbetracht der Sünde zur Einheit zusammenzufassen der Sohn gekommen ist, die Welt, die er durch seine Erlösungsthat aus der Gottentfremdung wiedergewonnen und sich zu eigen gemacht hat, sie war von Anfang in sonderlicher Weise sein eigen, creatürlicher Abglanz seines Wesens, auch in ihrer Abkehr von Gott durchwaltet von seinem Leben und Lichte, mochte immerhin die Finsterniss an ihrem Theile dem Lichte sich verschliessen (Joh. 1, 5). Und ebendeshalb dürfen wir auch, ohne den Gedanken nach der

Weise A. Osianders auf die menschgewordene oder zur Menschwerdung bestimmte Person des Logos zu beschränken, noch weiter hinzufügen, dass nun Solches von dem Menschen vor Allem und in erster Linie gelte, dass der Mensch das Ebenbild Gottes an sich trage indem das Bild des Sohnes, und dass der Mensch des Logos eigen blieb auch als er an seinem Theile die anerschaffenen Züge desselben in sich getilgt hatte. Angesichts dieser Beziehung des Sohnes auf die geschaffene Welt gemäss seinem innertrinitarischen Wesen legt sich die Frage nahe ob nicht Aehnliches von dem Geiste auszusagen sei, so nämlich, dass auch hier der Function welche dem Geiste eignet bei der Wiederbringung der gefallenen Welt entspreche dessen Function bei der Weltschöpfung, beide aber in ihrer Weise übereinkommen mit seinem eigenthümlichen innertrinitarischen Charakter. Und wenn hierbei von selbst unser Auge auf Gen. 1, 2 fällt, eine Stelle die für diese Frage jedenfalls bedeutsamer ist als die Aussage Ps. 33, 6, wo das schöpferische Wort Gottes und der Odem seines Mundes sich nicht wohl scheiden lassen, so dürfen wir ohne Zweifel soviel daraus entnehmen, dass dem belebenden Odem Gottes, den in der blossen Aeusserlichkeit des Windhauches zu fassen von allem Anderen abgesehen schon durch das weiter folgende schöpferische Sprechen Gottes verwehrt ist, bei Herstellung des Kosmos aus dem uranfänglichen Chaos eine Betheiligung beigelegt wird, die als brütend überschwebende bezeichnet ebendeshalb ein Urtheil über die Weise und Wirkung derselben gestattet. Das zuerst chaotisch gesetzte Weltganze, keimartig und potentiell die Fülle der kosmischen Gestaltungen in sich enthaltend, empfängt eine Wirkung des göttlichen Geistesodems, die sich vergleicht der brütenden Herstellung des noch im Ei beschlossenen, mithin potentiell vorhandenen Lebewesens zu actuellem seiner Idee entsprechendem Dasein. Thatsächlich kann somit unter dieser Wirkung des Geistes nichts Anderes verstanden werden, als die Herstellung des Weltsubstrates in eine der göttlichen Schöpferidee adäquate, dieselbe im Endlichen abbildende Form, eine Wirkung kraft deren die Welt wurde was sie in ihrer concreten Erscheinung sein sollte, creatürliche Wiederspiegelung der Herrlichkeit

Gottes. Und Dem entspricht auf der andern, negativen, Seite das Zurückziehen des Geistesodems Gottes (Gen. 6, 3), wo es sich darum handelt, die geschaffene aber Gottes unwerth gewordene Menschenwelt der Vernichtung preiszugeben. Daraus ergiebt sich aber sofort eine innere Beziehung zwischen der früher aufgezeigten Betheiligung des Sohnes an der Weltschöpfung und jener des Geistes. Die Bestimmtheit der Welt und der Menschenwelt insbesondere, creatürliches Nachbild und Ebenbild Gottes zu sein, ihr zu Theil geworden kraft ihrer Schöpfung durch den Sohn, realisirt und vollendet sich durch die Wirkung des Geistes, welcher das so geschaffene zur Gleichgestaltigkeit mit der göttlichen Schöpferidee ausprägt. Und liegt nicht hierin wiederum eine Analogie desjenigen Verhältnisses welches zwischen der Thätigkeit des Sohnes zur Wiederherstellung einer Menschheit und Welt Gottes aus ihrer Gottentfremdung und der Betheiligung des Geistes an demselben Werke und zu demselben Endzwecke obwaltet, eine Analogie zufolge deren wir auch die Mitwirkung des Geistes zur Realisation der Erlösung, ähnlich wie es bei dem Sohne der Fall ist, in Parallele stellen dürfen zu seiner Mitwirkung beim Vollzuge der Schöpfung? Endlich aber correspondirt nun offenbar diese zwiefache in sich zusammenstimmende Wirkung des Geistes bei der Schöpfung und bei der Erlösung nicht minder mit dem ihm eigenthümlichen innertrinitarischen Charakter, wie diesem bei dem Sohne entspricht seine specifische Stellung und Bethätigung ebenfalls hinsichtlich der Schöpfung und der Erlösung. Der Geist, in welchem von Ewigkeit her das göttliche Urbild, der Vater, mit dessen wesentlichem Abbild, dem Sohne, hypostatisch sich zusammenschliesst, realisirt auch den Zusammenschluss des in der Welt kraft der Schöpfung durch den Sohn dem göttlichen Urbild gegenübergetretenen creatürlichen Abbildes Gottes mit jenem Urbild, realisirt ihn schöpfungsmässig durch Ausgestaltung der göttlichen Schöpferidee, realisirt ihn erlösungsmässig durch Ausgestaltung und Vollendung des heilsmittlerischen Werkes Christi, zur wirklichen und völligen Herstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und seiner Creatur. Wenn alles Chaotische gemäss seiner Schöpfung durch den Sohn zum ad-

äquaten Wiederschein der göttlichen Herrlichkeit durch den Geist gelichtet, wenn die abgöttlich gewordenen Weltpotenzen, zusammengefasst zur Einheit in dem Sohne, durch den Geist zurückgebracht sind zu fürgöttlichem Bestand, dann ist thatsächlich verwirklicht worauf Schöpfungs- und Erlösungsidee hinzielen, und in der Verwirklichung spiegelt sich ab das innertrinitarische Verhältniss des Einen persönlichen Gottes, der die Welt für sich geschaffen und in freier Liebe die gefallene erlöst hat damit sie dennoch werde wozu er sie erschaffen. Hat man früher, im Mittelalter und auch noch neuerdings, in einzelnen Werken der Schöpfung eine Selbstabbildung der göttlichen Dreieinigkeit suchen und wahrnehmen zu können geglaubt, so lief Dieses freilich zumeist auf blosse Vermuthungen und Einfälle hinaus. Hingegen haben wir nun das Recht gewonnen, jenen Gedanken als anders und besser begründeten wieder aufzunehmen und den Satz auszusprechen, dass der dreieinige Gott eben als dieser bei der Schöpfung der Welt sich bethätigt und indem er letztere zum endlichen Nachbild seiner unendlichen Wesensherrlichkeit bestimmte sein eignes trinitarisches Wesen in ihr abgeprägt hat. Wir wissen, dass jene dreifache Relation des Weltganzen Rom. 11, 36 zu Gott dem Vater, das *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν*, sich thatsächlich nicht anders verwirklicht als zugleich durch den Sohn und den Geist, ohne die der Vater nicht wäre was er heisst (§. 15, 13); und wir dürfen wohl nun ohne Missverständnisse befürchten zu müssen hinzufügen, dass in jener dreifachen Relation, in welcher Gott (als Vater durch den Sohn und den Geist) zu der von ihm geschaffenen Welt steht, jenes immanente göttliche *ἐξ* und *διὰ* und *εἰς* sich abspiegelt welches die hypostatischen Unterschiede des trinitarischen Gottes charakterisirt.

6. Dass die Welt eine Schöpfung des dreieinigen Gottes ist, welcher nach Massgabe seines trinitarischen Wesens sie zum Nachbild und Abglanz seiner göttlichen Herrlichkeit in Form des Endlichen bestimmte, will im Sinne behalten und verwerthet sein, wenn wir jetzt der besondern Frage uns zuwenden, in welchem Verhältniss die zeitlich und räumlich existirende Welt zu Gotte dem Schöpfer steht, dessen Wesen wir früher als unzeit-

liches und unräumliches, zugleich aber Zeit und Raum überwaltendes kennen gelernt haben. An und für sich ist die Frage nach Zeit und Raum als Formbestimmtheiten der geschaffenen endlichen Welt eine solche, an der man den Unterschied zwischen der natürlich-philosophischen und der christlich-theologischen Erkenntniss wahrnehmen kann: darüber was Zeit und Raum sei und inwiefern sie mit dem Dasein der Welt unlösbar verbunden seien giebt uns die urkundliche Schrift, auch die Schöpfungsurkunde, keinen Aufschluss, und ebenso wenig werden wir ein Verständniss davon zu den Stücken der Gnosis rechnen dürfen welche die christliche Gemeinde auf Grund ihrer Glaubenserfahrung besitzt. Aber andrerseits gewinnt diese Frage doch wieder insofern sehr entschiedene Bedeutung für den Glauben, als die zeitlich-räumliche Welt eine Setzung des unzeitlich-unräumlichen Gottes ist und jedwede Auffassung des Verhältnisses zwischen beiden, die es verwehrte Gott in Zeit und Raum präsent und wirksam zu denken für den Glauben tödtlich sein würde. Ohne sich darum zu kümmern wie für den Gedanken das zeit- und raumlose Sein Gottes mit seinem Nahesein auf jedem Punkte der geschaffenen räumlich-zeitlichen Welt und ihrer Entwickelung in Zeit und Raum sich vertrage, erfährt und setzt der Glaube diesen Gott als ihm allewege präsenten und für ihn, ja für die gesammte Welt im Kleinsten wie im Grössten gegenwärtig wirksamen: hierin für Gott eine Schranke annehmen hiesse den Glauben in seinem innersten Wesen zerstören. Es ist der Preis Israels und seines Gottes als des allein wahren, dass dieser so nahe zu seinem Volke steht (Deut. 4, 7); er ist nahe Allen die ihn anrufen (Ps. 145, 18), nahe Denen die ihn fürchten (Ps. 85, 10), nahe Denen die zerbrochenen Herzens sind (Ps. 34, 19); so nahe ist er den Seinen, dass der Vater sammt dem Sohne durch den heiligen Geist Wohnung in ihnen macht (Joh. 14, 23). Aber welches immer hierin der Vorzug der an Gott Gläubigen vor den ihm Fremden sein möge, wovon später bei der Lehre von der *unio mystica* die Rede sein wird, gleichwohl ist er nicht fern von einem Jeglichen unter uns, uns Menschen überhaupt, denn in ihm leben und weben und sind wir (Act. 17, 27, 28). Und darum gilt die Forderung Gott

zu suchen, da er sich finden lässt und nahe ist, nicht bloss seinem Volke, dem er in sonderlicher Weise nahetritt (Jes. 55, 6), sondern auch dem natürlichen Menschen auf Grund der ihm zu Theil werdenden natürlichen Offenbarung (Act. 17, 27, 28). Denn dieser Nähe Gottes entspricht es, dass nun auch Alles was geschieht auf Gottes des gegenwärtigen Thun zurückgeführt wird, nicht nur im Reiche der Gnade sondern auch in dem der Natur (vgl. z. B. Ps. 104). Soll also die dogmatische Darstellung des Verhältnisses Gottes zur räumlichen und zeitlichen Welt der Realität des Glaubens entsprechen — und zu einem andern Zwecke ist sie überhaupt nicht vorhanden — so hat sie zum Verständniss zu bringen, dass der Gott welcher in sich zeitlos und raumlos ist und Dieses auch allewege bleibt gleichwohl im Raum und in der Zeit gegenwärtig wirksam, überhaupt der von ihm geschaffenen zeitlich-räumlichen Welt schlechthin mächtig sei. Um Das aber zu erreichen wird man die Frage nicht zunächst darauf zu stellen haben, wie der ewig-unräumliche Gott zu der gegebenen zeitlich-räumlichen Welt sich verhalte, als fände er sie gleich einer ihm fremden Grösse irgendwie ausser sich vor und müsste nun Stellung zur ihr nehmen, sondern die Frage hat auf dem Punkte einzusetzen auf welchem wir hier in der Schöpfungslehre stehen, bei der Hervorbringung dieser zeitlich-räumlichen Welt durch Gottes Schöpferthätigkeit. Weil durch Gottes Schöpferwillen gesetzt und gemäss Dem was wir vorhin über das Verhältniss der kosmischen Realität zur Wesensrealität Gottes auszusagen hatten kann die Welt als in Zeit und Raum bestehende schlechthin nicht in einen solchen Gegensatz zu Gott gestellt werden, durch welchen die Präsenz und die Wirksamkeit Gottes in der zeitlich-räumlichen Welt ausgeschlossen wäre. Vielmehr umgekehrt werden wir von dem früheren allgemeinen Satze, dass die Welt überhaupt der Wiederschein der göttlichen Herrlichkeit innerhalb des Endlichen sei, die Anwendung zu machen berechtigt sein auch auf die Formbestimmtheit des Endlichen, Zeit und Raum, so dass von diesen Gleiches zu gelten habe was von jenem. Denn freilich haben wir von unsern Voraussetzungen aus keinen Grund, Zeit und Raum bloss als subjective Anschauungs-

formen zu betrachten, da die Frage was sie an sich sind für uns nach Massgabe unsers Urtheils über die objective Realität der Welt überhaupt sich entscheidet, und die von Kant betonte Thatsache dass wir Zeit und Raum hinwegzudenken ausser Stande sind an sich nur beweist, dass auch wir, als zu dem Complex des Endlichen gehörig, diese Formbestimmtheiten alles endlichen Seins an uns tragen. Und ebensowenig haben wir von jenen Voraussetzungen aus Anlass, mit Rothe Zeit und Raum als die „reine Materie“ dem Dasein der Welt anfangslos, wennschon durch Gott gesetzt, vorangehen und den Kosmos als zeitlich gewordenen in Zeit und Raum hineingeschaffen sein zu lassen. Denn der hiefür geltend gemachte Grund, dass es dem Begriffe Gottes wesentlich sei Schöpfer zu sein, existirt für uns nicht, und ob es mit der Unveränderlichkeit Gottes wirklich unvereinbar sei dass sein Schaffen einen Anfang gehabt, Dies werden wir hernach erwägen. Wir sagen also in Consequenz unsrer Vordersätze: Raum und Zeit, diese Formbestimmtheiten der von Gott geschaffenen Welt, führen sich als Realitäten ebenso auf Gott, den Urgrund und Füllort aller Realitäten, zurück wie Dieses von dem Geschaffenen überhaupt gilt, und wollen daher als Abbilder, als Ektypa solcher in Gott seiender Realitäten begriffen sein. Niemals mehr überkommt uns der Gedanke der Unendlichkeit, als wenn wir hineinblickend in den unermesslichen Raum in welchem die Weltkörper kreisen ausser Stande sind, der Ausdehnung desselben irgend eine Grenze zu setzen; oder wenn wir dem Zeitverlauf nachsinnend uns sagen müssen, dass auch der denkbar grösste Zeitraum noch nicht einen irgendwie messbaren Theil des Ganzen ausmacht. Beides aber unbeschadet des Anderen, dass der Raum die Formbestimmtheit des Endlichen ist als Einzelnen, Vielen, Nebeneinanderseienden, und dass die Zeit die Formbestimmtheit des Endlichen ist als Einzelnen, Vielen, Nacheinanderseienden. Aber sehen wir uns dieses scheinbar widersprechende Zusammen von Endlichem und Unendlichem näher an, so haben wir darin nur einen concreten Fall des allgemeinen Satzes von dem wir herkommen, dass die Welt eine Wiederspiegelung der Unendlichkeit, der unendlichen Herrlichkeit Gottes im End-

lichen ist. Gerade dieses Beisammen des Endlichen und des Unendlichen ist die Welt — wie sollten wir uns wundern, dass uns Gleiches auch bei der Frage nach Raum und Zeit begegnet? Suchen wir nun nach den ewigen und unräumlichen Typen in Gott, worauf die so gearteten Ektypa des Raumes und der Zeit als Formbestimmtheiten des Endlichen zurückzuführen sind, so werden wir freilich nicht in der Unräumlichkeit und Ewigkeit Gottes sie zu finden haben, die ja Gotte gerade als dem Unendlichen eignen und darum dem Raum und der Zeit als Formbestimmtheiten des Endlichen entgegengesetzt sind — es ist unrichtig Gott irgendwie räumlich zu denken. Wohl aber dürfen wir jene Typen des Raumes und der Zeit in dem ewigen und unräumlichen Gott finden, insofern er der dreieinige ist. Was dem Nacheinander der Zeit zu Grunde liegt, Das ist das Verhältniss von Bedingung und Bedingtheit; aus ihm ergiebt sich die zeitliche Succession des endlichen Bedingenden und Bedingten. Die Bedingung und Bedingtheit, wie sie in Gott dem dreieinigen gesetzt ist, ohne dass wir damit den Zeitbegriff zu verbinden hatten — ein ewiges sich selbst Bedingen und durch sich Bedingtsein des absoluten persönlichen Gottes — Das ist der selbst unzeitliche Typus des Ektypon der Zeit in der endlichen Welt. Was dem Nebeneinander des Raums zu Grunde liegt, Das ist das Verhältniss von Anderem zu Anderem, welches in endlichen sich begrenzenden Wesen sofort die Raumbestimmtheit mit sich führt. Das Verhältniss von Anderem zu Anderem in Gott, wobei aber immer nur er selbst als Anderer sich als Anderem gegenübersteht — ohne Einmischung räumlicher Getrenntheit und Abgrenzung — Das ist der selbst unräumliche Typus des Ektypon des Raumes in der endlichen Welt. Hiermit also gewinnen wir Beides, worauf unser Augenmerk an dieser Stelle gerichtet sein musste, den Zusammenhang der Thatsache dass Gott die Welt als zeitlich-räumliche geschaffen mit der zuletzt besprochenen, dass er sie als der Dreieinige geschaffen, und das Verständniss dafür, dass die Welt als von Gott in oder mit Zeit und Raum geschaffene nicht die Immanenz und das Innenwalten des ewigen und unräumlichen Gottes in ihr ausschliesst. Letzteres stimmt

nun an seinem Theile wiederum zusammen mit unsrer früheren Auffassung der Ewigkeit und Allgegenwart Gottes, wornach wir in jener nicht bloss unzeitliches Durchsichselbstsein Gottes, sondern zugleich Ueberwaltung und Durchdringung der Zeit, und in dieser Ueberwaltung und Durchdringung des Raums nur deshalb erkannten, weil zunächst unräumliches Fürsichsein Gottes. Nun haben wir das Recht gewonnen, jene Aussagen von der Nähe Gottes, die für den Glauben grundwesentlich sind, auch dogmatisch zugleich mit seiner Ewigkeit und Unräumlichkeit festzuhalten. Gott kann in dem Raume gegenwärtig sein und ist in ihm gegenwärtig ohne selbst räumlich zu werden, auf unräumliche Weise: der Raum, weil in solchem Verhältniss zu dem Schöpfergott stehend, ist kein Hinderniss für ihn Dies zu sein. Und Gott ist in der Zeit gegenwärtig wirksam ohne selbst zeitlich zu werden, auf unzeitliche Weise: die Zeit ist kein Hinderniss für ihn Dies zu sein. Vielmehr hat Gott die räumlich-zeitliche Welt gesetzt, um nun auf unräumliche und unzeitliche Weise sich in ihr zu bethätigen. Er durchwaltet sein Werk als der absolute Gott dessen Werk es ist, und statt ihn aus der Welt hinauszuversetzen in schlechter, weil seiner Absolutheit widersprechender Transscendenz, werden wir vielmehr dazu fortgehen die Immanenz Gottes und der Welt als wechselseitige zu fassen: die Welt ist in Gott, nicht auf räumliche Weise, in Form räumlichen Beschlossenseins, sondern als in ihrer Existenz und nach ihrem Wesensgehalt von Gott gesetzte, getragene, durchwaltete; und Gott ist in der Welt, nicht auf räumliche Weise, in Form räumlichen Befasstseins, sondern als auf allen Punkten ihres Seins und Werdens gegenwärtig wirksam, jedem Weltwesen nach Massgabe seiner Schöpferidee verleihend was sein Wesen ausmacht und was daraus in Form endlicher Entwickelung werden soll. Gleichwie wir vom Standpunkte des Glaubens und der Schrift zu sagen hatten dass Gott uns nahe sei, so haben wir umgekehrt, und zwar in erster Linie zu sagen, dass wir ihm nahe sind: in ihm leben, weben und sind wir; in ihm besteht das All, weil durch ihn geschaffen; alles Wirken der Creaturen, was immer sie wirken, geschieht durch ihn und in seiner Kraft; nicht von Aussen erkennt er sie und

wirkt auf sie ein, sondern von Innen her, von der Wurzel ihres Bestandes, auf Grund seines schöpferischen Werde, weiss er um sie, ist ihnen nahe, ihrer mächtig.

7. Durch die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem der ewig-unräumliche Gott zur zeitlich-räumlichen Welt steht, sind wir in die Lage gekommen die Frage in Erwägung zu ziehen, ob durch die Schöpfung der Welt in und mit der Zeit eine Veränderung in Gott eingetreten sei die seiner Unveränderlichkeit widerstreitet. Man darf zunächst wohl behaupten, dass die Schwierigkeit welche an diesem Orte sich darbietet nicht von dem Glauben selbst in seiner Unmittelbarkeit empfunden wird, sondern eine solche ist welche der reflectirende Verstand zu erheben pflegt. Denn weder die Schrift, die doch sonst der Unveränderlichkeit Gottes Zeugniss giebt, nimmt um derselben willen Anstoss an der Thatsache dass die Welt einen zeitlichen Anfang gehabt habe, noch macht das gläubige Bewusstsein sich darüber Bedenken, dass die Schöpferthätigkeit Gottes durch welche die zeitliche Welt geworden nicht in gleicher Weise von Ewigkeit her Gotte zuzueignen sei. Freilich jene Reflexion scheint auf den ersten Anblick ein gutes Recht zu haben. Denn wie sollte nicht dadurch eine Veränderung in Gott eintreten, dass in sein ewiges Sein ein zeitlicher Anfang hineinfiele, nämlich ein Anfang göttlicher Schöpferthätigkeit und Weltwirksamkeit, kraft dessen nun in des ewigen Gottes Sein und Lebensbewegung ein Wechsel und ein Unterschied Statt fände zwischen seinem nur auf sich bezogenen Leben vorher und seinem zugleich auf die Welt bezogenen Leben nachher. Daher denn auch Rothe sagt, mit der Unveränderlichkeit Gottes sei es unvereinbar dass sein Schaffen einen Anfang gehabt: „Schöpfer zu sein ist Gott wesentlich, weshalb die Aussage Gott habe angefangen Schöpfer zu sein, ebenso widersprechend ist wie jene dass er angefangen habe Gott zu sein.“ Aber eben schon die letztere Consequenz muss uns an der Richtigkeit des scheinbar so planen und einleuchtenden Gedankens irre machen. Denn wenn es Gott wesentlich ist Schöpfer zu sein, so ist es ihm wesentlich eine andere Existenz ausser sich zu setzen die nicht er selbst ist, und er hört damit auf sich

selbst genug, der Absolute zu sein. Wir kommen demnach aus der Scylla in die Charybdis, und der Satz den wir einer Reflexion zu Liebe einführten, ohne dass das Glaubensbewusstsein seiner bedurfte, erweist sich nach einer andern Seite als grundstürzend für den Glauben. Denn damit ist uns nicht geholfen, dass man nun dem Glaubensbewusstsein zur Hälfte Recht, zur Hälfte Unrecht giebt, die Welt einen Anfang haben lässt, nicht aber Raum und Zeit, welche als die „reine Materie" von Gott anfangslos geschaffen seien und in welche er die Welt hinein geschaffen habe. Wir kennen Raum und Zeit nicht anders denn als Formbestimmtheiten des Endlichen, Creatürlichen, und haben daher keine Ursache, sie vor der Welt existiren zu lassen. Ist es an Dem, dass wir nicht umhin können, mit unsrer menschlichen Vorstellung über den Anfang den die mit Zeit und Raum gewordene Welt genommen hinauszugehen und eine Zeit vor diesem Anfang zu setzen, so kommt Das daher, dass wir als selbst zur Welt gehörig an diese Existenz- und darum auch Anschauungsformen des Endlichen gebunden sind, und wir sind dadurch gleichwohl nicht gehindert zu begreifen, dass diese Existenzformen nur an dem Endlichen haften und dass der Gedanke der Nichtexistenz von Zeit und Raum bei Nichtexistenz der Welt des Endlichen ein correcter ist. Können wir uns also in keinem Falle mit dem Gedanken einer anfangslosen Schöpfung vertragen, gerade darum, weil dadurch dem Glauben die Realität des absoluten, einer andern Existenz als der seinigen nicht bedürftigen Gottes verkümmert würde, so stellt sich uns die reflexionsmässige Schwierigkeit hinsichtlich des Verhältnisses der anfänglichen Schöpfung zur Unveränderlichkeit Gottes dadurch sofort in einem anderen Lichte dar, dass wir überhaupt eine Weltwirksamkeit Gottes in Zeit und Raum kennen, die gleichwohl als unzeitliche und unräumliche betrachtet sein will. Ist für Gott jedwedes Wirken in der Zeit, kraft dessen er zeitliche Anfänge setzt, z. B. die Bekehrung, die Rechtfertigung eines Menschen in diesem bestimmten Zeitpunkte vollzieht, oder in einem einzelnen Momente dem zeitlichen Gebete des Gläubigen Erhörung schenkt, doch zugleich ein ewiges Wirken, so wird auch der Weltanfang mit der Zeit als von Gott

gesetzter nicht hindern diese Setzung als für Gott ewige anzusehen und insofern mit seiner Unveränderlichkeit zu vertragen. Es scheint uns Dieses der richtigere Ausdruck des sonst wohl vorkömmlichen Gedankens zu sein, dass der Weltanfang umdeswillen keine Veränderung in Gott dem Unveränderlichen hervorbringe, weil er von Ewigkeit her die Welt zu schaffen beschlossen habe, eine Auffassungsweise welche in incongruenter Form die ewige göttliche Entschliessung der Weltschöpfung vorausgehen lässt, sie also selbst dem Schema des zeitlichen Thuns unterstellt. Im Uebrigen, nachdem wir diese Incongruenz beseitigt, machen wir nun Gebrauch von dem Satze welcher bei der Eigenschaft der Unveränderlichkeit Gottes betont ward, dass Veränderung, wie sie nicht bloss der Anfang sondern auch das Dasein und die Entwickelung der Welt für Gott involvirt, durch jene nur insofern ausgeschlossen sei als die schlechthinige Selbstsetzung Gottes in Folge davon beseitigt würde. Die Welt als von Gott selbst schlechthin und allein gesetzte, in erster Linie nur um seinetwillen und für sich gesetzte, zwar mit zeitlichem Anfang aber darum gleichwohl von Gott und für Gott ewig gesetzte, schliesst in dieser ihrer Setzung und als kraft derselben nun weiter existirende und werdende um so weniger eine solche mit Gottes Unveränderlichkeit unverträgliche Veränderung in sich, als auch das Product dieser Setzung, wenn wir anders das Wesen der Welt richtig bestimmt haben, nicht irgendwelche Bereicherung Gottes, eine Realität enthält die nicht von Gott und Gottes wäre. Und zwar meinen wir die Welt hierbei als diese, wie sie weiterhin bei Charakteristik der Menschenwelt sich uns darstellen wird, als eine solche nämlich, von welcher aus auch Rückwirkung auf Gott, Widerspruch gegen Gott vermöge creatürlicher Freiheit Statt finden soll oder kann, so dass Gott — wir wollen es so hart wie möglich ausdrücken — mit seinem Thun auf das Thun des Geschöpfes warten, nach ihm sich richten muss, weil es ein freies sein soll und damit es dieses bleibe. Man mag Das eine Selbstbeschränkung Gottes nennen, die als solche keine Beschränktheit, keine Negation seiner Absolutheit ist; wir wollen es lieber, um vollends den scheinbaren Widerspruch gegen die

letztere zu heben, Bethätigung dieser Absolutheit nennen, kraft deren Gott den Abglanz seiner absoluten Selbstbestimmung innerhalb der Welt des Endlichen, in Form geschaffener darum relativer Absolutheit, geschöpflicher Freiheit setzte. Denn diese sonderliche Setzung liegt nun auf gleicher Linie mit jener deren Product die Welt überhaupt ist, und ebendarum weil Gott die Welt als creatürlichen Abglanz seines unsichtbaren Wesens, seiner göttlichen Herrlichkeit wollte, wollte er auch das Abbild seiner Selbstsetzung in der creatürlichen Persönlichkeit und bekundete, bethätigte damit seine Absolutheit. Auch hier muss man sich hüten, wie Das schon von der Welt überhaupt gesagt wurde, dass man nicht das Geschaffene, also in unserm Falle die freie creatürliche Persönlichkeit, als gegebene Grösse Gotte als auch einer solchen gegenüberstelle und nun darüber reflectire, wie dadurch Gottes Absolutheit beschränkt werde. Und auf die Weltregierung Gottes gesehen, die hier noch nicht Gegenstand der Erwägung sein kann so wenig wie die durch die creatürliche Freiheit ermöglichte Sünde oder die hierauf bezügliche Menschwerdung Gottes, dürfen wir jedenfalls schon jetzt, den obigen Gedanken von der Bethätigung der göttlichen Absolutheit trotz der Selbstbeschränkung ja vielmehr durch dieselbe fortsetzend und anwendend, behaupten, dass die Grösse und Herrlichkeit der göttlichen Weltregierung wahrlich nicht geringer erscheint, wenn Gott unter Aufrechterhaltung der creatürlichen, von ihm gewollten und gesetzten Freiheit die Welt ihrem von ihm bestimmten Ziele zuführt, als wenn er es thäte in Form eines starren Gesetzes, mit seiner Absolutheit die menschliche Freiheit vernichtend.

§. 22. Aus dem Wesen der Welt überhaupt und der Stellung des Menschen inmitten derselben ergiebt sich alsbald die Bedeutung und der Ort, welche wir der untermenschlichen materiellen und der übermenschlichen Geister-Welt in dem System der christlichen Wahrheit zuzuerkennen haben. Beide sind dem Glauben nur Etwas als für den Menschen und zwar für den Menschen Gottes seiende; und wenn daher

die Erkenntniss ihres an-sich-seienden Wesens in jedem Falle sich uns entzieht, so ist Das nur eine Bestätigung Dessen wofür der Glaube sie anzusehen genöthigt ist. Die materielle Welt, in der allmählichen Steigerung ihrer Gebilde bis zum Menschen hin die Abzielung derselben auf ihn verwirklichend und darstellend ist real für ihn, insofern die ihr innewohnenden, sie constituirenden Kräfte und Ideen als dem Menschen adäquate ihm das Verständniss und die Handhabung der sinnlichen Welt für seine Zwecke ermöglichen. Die Geisterwelt, von der gläubigen Gemeinde insbesondere während des Stadiums der grundleglichen Heilsgeschichte erfahren und demgemäss von der Heilsurkunde bezeugt, wird in ihrer Realität dogmatisch ebenfalls nur erkannt nach ihrer dem Menschen zugewendeten Seite, als eine Welt creatürlicher und persönlicher, zwecks ihrer Functionen verschieden ausgestatteter Geistwesen, welche im Dienste Gottes für den Menschen stehend zu diesem Behufe die göttliche Wirksamkeit sowohl in der Naturwelt wie in der Heilswelt vermitteln.

1. Der Weg des dogmatischen Verständnisses führt, wie immer so auch hier, vom Ganzen zum Einzelnen: aus der Natur des Ersteren wird die des Letzteren begriffen. Ist die Welt Dieses wofür wir sie erkannt haben, und nimmt die Menschenwelt diejenige Stellung in ihr ein welche wir im Allgemeinen derselben anweisen mussten, so werden wir daraus schon ein Urtheil gewinnen können über das Wesen und die Bedeutung der aussermenschlichen Creatur und werden von ihr als Durchgangsstadium fortzuschreiten haben zu dem Ziele der Schöpfung, der Menschenwelt. Steht uns die Thatsache fest, welche allerdings noch der weiteren Durchführung und erkenntnissmässigen Durchdringung wartet, dass die Menschheit als Menschheit Gottes der Mittelpunkt und Zielpunkt der Creatur überhaupt sei, so wird es nicht befremden können, wenn wir die beiden in dem Menschen zusam-

mentreffenden, sich selbst gegenüberstehenden Hälften der aussermenschlichen Welt, die materielle und die geistige, hier wegen ihrer gleichartigen Stellung zum Menschen zunächst zusammenfassen und damit zugleich dem Zweifel ein Ende machen, welcher vornehmlich der Frage nach dem Ort der Engellehre innerhalb des dogmatischen Systems sich angehängt hat. Der Versuch, die Engellehre mit der Lehre von Gott, etwa als einen Anhang derselben, zusammenzunehmen, scheinbar begründet durch die Thatsache, dass die himmlischen Geister der Offenbarung zufolge auf der Seite und in der Umgebung Gottes stehen als Ausrichter seines Willens, scheitert an dem Doppelten, dass die Engel jedenfalls als creatürliche Geister angesehen sein wollen, deren mithin irgendwie bei der Schöpfungslehre zu gedenken ist, und dass bei jener Zusammenfassung gerade der Hauptsache nicht wohl Ausdruck gegeben werden kann, der Bestimmung der Engel zum Dienst für den Menschen. Umgekehrt, wenn man (wie neuerdings Dorner) der Engel anhangsweise hinter der Lehre von dem Menschen gedenkt, so kommt zwar damit die Thatsache zu ihrem Rechte, dass die Engel nach Massgabe der h. Schrift in Beziehung stehen zu den Menschen, aber eben Dies tritt nun der nächsten Aussage von dem Einbezogensein der Engelwesen unter die Schöpfungswerke überhaupt fälschlich voran, und die Darstellung in Form eines Anhangs ist systematisch jedenfalls verwerflich. Der Versuch endlich, den Engeln etwa erst bei der Weltregierung und Vorsehung ihre Stelle anzuweisen, annehmbar umdeswillen, weil sie doch hier für den Menschen sich wirksam erweisen und daher auch in der Schrift erst in diesem Zusammenhang zur Erwähnung kommen, verträgt sich abermals nicht mit der Thatsache ihrer Geschöpflichkeit, die für die Dogmatik eine Aussage ihres Gewordenseins fordert, eine Aussage, welche doch unmöglich erst bei der Lehre von der Regierung der Welt als daseiender nachgebracht werden kann. Fassen wir dagegen die Engelwelt hier, wo wir bereits das Ziel der Menschheit als den Endpunkt der auf das Verständniss der geschaffenen Welt gerichteten dogmatischen Bewegung im Auge haben, mit der gesammten aussermenschlichen Creatur zusammen, so stellt

sie ebenso wenig wie die materielle Welt sich als ein selbständiges Stück des Universums dar, wovon um sein selbstwillen in der Dogmatik zu reden wäre, sondern als ihr Wesen erscheint eben dieses, dass sie zusammt der physischen Creatur dem Menschen vermeint ist, wornach denn auch bei der Weltschöpfung von ihr als geschaffener nichts Anderes als dieses zum Ausdruck kommen kann. Hier haben wir die Anwendung zu machen von unsern frühern Bestimmungen über das Mass, in welchem die Welt des Natürlichen, die aussermenschlichen kosmischen Realitäten, in das Gebiet der Dogmatik hereingehören, und nicht bloss darauf ist zu merken, dass wir philosophische oder naturwissenschaftliche Erkenntnisse die es wirklich sind von der Glaubenswahrheit fern zu halten haben, sondern auch Dies will hinzugenommen sein dass für die sogeartete christliche Erkenntniss das peinigende Räthsel in gewissem Masse sich löst, weshalb die menschliche Forschung schlechthin in die Grenzen des Für-uns-seins der aussermenschlichen Dinge gebannt bleibt.

2. Die materielle Welt, welche den Menschen umgiebt und über welche er sich ebenso erhaben fühlt wie er andrerseits ihrer zu seiner Existenz bedarf, erscheint ihm — und die sonderliche Stellung des Christen macht hierin zunächst keinen Unterschied — in dieser ihrer Beziehung auf ihn als reale, und man braucht kein Wort darüber zu verlieren dass die Schrifturkunde nicht anders dazu steht. Aber wenn man nun die Frage erhebt, was denn an sich diese materielle Welt sei und insbesondere, was denn dieser Stoff sei welcher den wechselnden und mannigfaltigen Gebilden derselben zu Grunde zu liegen scheint, so giebt uns die Schrift darauf keine Antwort, und die natürlich-menschliche Erkenntniss verliert sich bei ihrer Antwort um so mehr ins Dunkle, je mehr sie diesem Ansichsein abgesehen von der Beziehung auf den Menschen nachzugehen versucht. Die Zeit liegt hinter uns, wo man sich — gegenüber den luftigen naturphilosophischen Hypothesen — auf den „Stoff“ in seiner Verbindung mit der „Kraft“ als das Realste oder allein Reale zu berufen pflegte und berufen konnte. Der Stoff in seinem Ansichsein ist selbst nur eine Hypothese, ein

angenommenes Etwas, dessen Erkenntniss sich uns schon umdeswillen entzieht und für immer entziehen wird weil er bei jedem weiteren Schritte der Erforschung sich in Kräfte, in ein Kräftesystem auflöst. Und nicht bloss das Unerkennbare ist der Stoff, sondern zugleich das Nichtige, für uns Bedeutungslose, da er, auch wenn wir ihm Wirklichkeit zuschreiben, in dieser seiner Realität Bedeutung für uns nur hat um der Kräfte willen die unsrer Annahme zufolge ihm anhaften oder von ihm ausgehen. Sind wir also bei der Frage nach der Realität dieser materiellen Welt in jedem Falle auf die Kräfte zurückgeworfen die in ihr wirken, so treten wir damit schon der Thatsache wiederum näher, die sich uns bei der Frage nach dem Wesen der geschaffenen Welt überhaupt darbot, dass die Welt der Wiederglanz der göttlichen Herrlichkeit in der Form des Endlichen sei. Denn diese Kräfte als im Gedanken für uns erfassbare, um der in ihnen herrschenden Ordnung und Gesetzmässigkeit willen von uns zu begreifende und begriffene, sind selbst Ausdruck und Träger von Gedanken, welche zum Mindesten der Christ nicht umhin kann auf den lebendigen Gott als das Pleroma aller Realität zurückzuführen und für deren als bedingter Dasein und Beschaffenheit wie uns dünkt auch dem natürlichen Bewusstsein keine irgendwie beruhigende und vernünftige Erklärung sich darbietet als in ihrer Begründung auf das Unbedingte, Absolute. Und ebendamit tritt uns auch die andere Seite dieser materiellen Welt entgegen worin wir ihre Realität erkennen, nämlich ihre Beziehung auf den Menschen für den sie da ist. Indem der Mensch jene Kräfte in ihrer Gesetzmässigkeit und Mannigfaltigkeit begreift, sie selbst damit in ihrem Wesen erkennt — denn er hat sie so lange nicht verstanden als ihm die Gesetzmässigkeit ihres Wirkens sich entzieht — und so in die innerste Werkstätte eindringt, aus welcher die Erscheinungen dieser sichtbaren Welt hervorgehen, bezieht er sie auf sich und constatirt sie als seinem eignen Wesen homogene, zugleich aber unter ihm stehende, weil nur aus Beidem zumal ihr Verständniss von Seiten des Menschen sich erklärt. So gewinnen wir denn daraus das mit der Anschauung der Schrift nicht minder wie mit den Ergebnissen der exacten Naturforschung

übereinstimmende Resultat, dass die Realität der uns umgebenden materiellen Welt eben diese ist für den Menschen zu sein, und dass mit der Ablösung von jener Beziehung Beides ihr Verständniss wie ihre Realität verloren geht. Was diese materiellen Gebilde, deren Schöpfung jener des Menschen vorangegangen ist, an sich seien, das sagt die Schrift nicht und weiss sie nicht: sie bezeichnet dieselben lediglich so wie der Mensch ihrer inne wird und sie auf sich bezieht; die Aussage, dass Gott die Thiere zu dem Menschen gebracht damit er sie benenne, und wie er sie benennen würde so sollten sie heissen (Gen. 2, 19), lässt in noch weiterem Umfange abnehmen, dass die gesammte physische Umgebung eben Dieses für den Menschen ist und sein soll wofür er sie erkennt. Auch was die leuchtenden Himmelskörper an sich sind sagt die Schrift nicht und weiss sie nicht, sondern sie lässt ihre Realität darin aufgehen was sie für den Menschen sind, nämlich dass sie scheinen auf Erden, scheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre (Gen. 1, 14, 15). Sollte Jemand diesen Standpunkt naiv finden und sich Dessen berühmen, dass wir nun doch mit unsrer Kenntniss der Dinge weit darüber hinausgekommen seien, Der möge daran erinnert sein, nicht bloss dass bis auf den heutigen Tag die gemeine natürliche Betrachtung sich gar nicht anders zu den Dingen stellt, sondern dass auch die Naturwissenschaft, in welchem Umfange immer sie die Erkenntniss der materiellen Welt erweitere, doch allewege in die Grenzen dieses selben Standpunktes gebannt bleibt. (Vgl. System d. chr. Gewissheit §. 50, 10). Es hängt auch gar nicht von dem guten Willen ab, ob Einer diesen Standpunkt einnehmen und innehalten will, als würde es mit dem Verständniss der Dinge anders auch oder vielleicht besser gehen; sondern die Realität des Geschaffenseins und Daseins derselben für den Menschen, ihre eben dadurch bedingte Realität drängt sich so unmittelbar und so unausweichbar der Erkenntniss auf, dass der Versuch sie abgesehen davon als reale zu erkennen sich sofort als hinfällig und nichtig erweist. Wir erkennen die Dinge überhaupt nicht, mithin auch nicht als reale, wissen von ihrer Realität Nichts wenn wir sie nicht in dieser ihrer Beziehung zu uns erkennen; und statt daran

irre zu werden und uns der Meinung hinzugeben ihrer Wirklichkeit werde damit Etwas abgebrochen, müssen wir vielmehr umgekehrt daran festhalten, dass eben Dieses, und zwar recht eigentlich, die Realität der Dinge sei. Forschen wir Dem was in dieser materiellen Welt das Reale für uns ist weiter nach, so erhalten wir damit bis zu einem gewissen Punkte reichende Erklärungen eben Dessen was das Reale für uns ist, Erklärungen z. B. Dessen was diese Farben, diese Töne worin als Realem wir uns bewegen zu Stande bringt, was diese Sonne die uns leuchtet und unser physisches Leben bedingt constituirt u. s. f. Aber wir kommen damit niemals über die anfänglich eingenommene Position hinaus, und wollten wir sie dennoch verlassen, so führt der Weg ins völlig Dunkle, Unfassbare, Widerspruchsvolle. Und diesem der materiellen Welt eingeschaffenen Verhältniss wodurch sie nicht bloss für uns sondern überhaupt Realität hat, entspricht auf der andern Seite das gleiche Verhältniss derselben zu Gott, wornach sie nur dadurch Etwas ist dass sie Gottes ist und Gottes Realität in sich abspiegelt. Abgelöst von dieser Beziehung ist sie das Nichtige, Vergängliche, dessen Wesen darum keine Menschenseele zu sättigen vermag (vgl. 1 Joh. 2, 15): Gott ist die einzige Realität, an welche inmitten der Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Dessen was uns umgiebt und unser selbst, insofern wir zu dieser Welt gehören, der Gläubige sich anklammert (Ps. 73, 25, 26, vgl. auch Ps. 90); aber mit Gott und durch Gott erhält sich auch unser eignes Ich, und durch ihn ist die Welt wirklich eine Realität die sie ohne ihn nicht sein würde. Wenn man gefragt hat, was es denn sei worin Gottes Realität sich abspiegele, da doch die Creatur, das Endliche, eben in dieser Abspiegelung bestehe (Flügel), so hätte man die Antwort darauf aus dem an diesem Orte Gelehrten entnehmen können. Das Endliche, nämlich das Substrat in welchem die göttlichen Ideen erscheinen, ist für sich genommen gar keine Realität, sondern ist nur Etwas um Dessen willen dem es zum Substrat dienen sollte, ein von Gott gesetztes Schema um darin die göttlichen Ideen abbildlich darzustellen. Weil in das Schema des Endlichen gefasst,

ebendarum tragen sie abbildlichen Charakter und constituiren als solche die geschaffene Welt.

3. Von hier aus ergiebt sich uns ein bereichertes und genaueres Verständniss der bereits früher im Allgemeinen hervorgehobenen Thatsache, dass in Abzielung auf den Menschen und darum auch in allmählichem Aufstreben zu ihm die materielle Welt geschaffen ist; und wir combiniren damit jene andere Thatsache der Schöpfungsurkunde, die nun auch eine weiterreichende Bedeutung gewinnt, dass dem Menschen nicht bloss der Garten Eden zur Bebauung und Bewachung (Gen. 2, 15), sondern die Erde überhaupt (Gen. 1, 28 ff.) zum Herrschaftsgebiete angewiesen ward. Dies Letztere wäre gar nicht möglich ohne Vorhandensein einer Gleichartigkeit zwischen der physischen Creatur und dem Menschen, durch welche er es vermag in diesem Gebiete als einem ihm zugänglichen, durchsichtigen sich wirkend zu bewegen, die Eindrücke von dorther in sein Verständniss aufzunehmen und umgekehrt die Ordnungen der materiellen Welt als verstandene zu beherrschen und nach seinen Zwecken zu lenken. Hier ist der Ort wo wir vom Standpunkte unsrer christlichen Erkenntniss aus dem Bestreben, mittelst der wissenschaftlichen Forschung in die Werkstätte der Natur einzudringen und die Gesetze ihrer Erscheinungen zu verstehen, vollkommen gerecht werden und des auf diesem Wege gewonnenen Erwerbes uns rückhaltlos freuen dürfen. Die Energie mit welcher diese Forschung vollzogen wird, die Selbsthingabe an die Ziele derselben wird begreiflich, wenn wir darin trotz aller Gottesfeindlichkeit bei Verfolgung dieser Ziele einen durch das Schöpfungsverhältniss bedingten, insofern berechtigten Zug des Menschen wahrzunehmen haben. Auf der andern Seite bleiben wir ebenfalls vollkommen innerhalb des uns erschlossenen Aspects der materiellen Welt in ihrer Beziehung auf den Menschen, wenn wir das allmähliche Aufstreben der physischen Creatur zu dem Höhepunkte wo die gottgewollte Central- und Herrscherstellung des Menschen zur Erscheinung kommt näher charakterisiren als eine Erhebung zu allmählichem Selbstleben und zu einer Selbstmächtigkeit, welche angedeutet in den Vorstufen doch erst in dem Menschen sich verwirklicht. Die Gesetze

Gottes, diese seine dem creatürlichen Wesen aufgeprägten, seine Realität constituirenden, daraus wiederscheinenden Gedanken, herrschen überall, im Mineralreich wie im Pflanzenreich, in der organischen gleichwie in der unorganischen Welt, in dem Menschenleben nicht minder wie in der aussermenschlichen Creatur. Aber der augensichtliche, bei aller sonstigen Differenz der Erklärung feststehende Unterschied ist dieser, dass auf den untersten Stufen jene Gesetze in den Objecten und an denselben sich vollziehen, in Form starrer Nothwendigkeit, ohne dass es zu einem Selbstleben, geschweige zu einer Selbstmächtigkeit derselben kommt. Erst im Organismus, gleichviel wie im Uebrigen derselbe begriffen werden möge, gestalten sich jene Ordnungen zu einem Selbstleben des Individuums, welches durch den stetigen Wechsel der Aneignung und Ausscheidung sich selbst, seine Idee, aufrechterhält und durch Selbstvollzug das Gesetz seines Daseins verwirklicht. Die höher gelegenen Organismen steigern offenbar dies Selbstleben, oder richtiger, sie erscheinen uns als höhere eben durch jene Steigerung, die sich zugleich durch immer bestimmtere Ablösung des Individuums von dem Genus und durch immer grössere Verselbständigung des ersteren documentirt. Aber zu einer Selbstmächtigkeit, zu einer dadurch gegebenen Persönlichkeit, wornach die überkommene Natur Gegenstand der eignen Setzung wird, kommt es auch auf den höchsten aussermenschlichen Stufen nicht, sondern die Selbstbestimmung ist hier nur die Form zu welcher sich das Bestimmtsein specificirt hat, und das Bewusstsein mit den allerdings vorhandenen Fähigkeiten des Urtheils und des Schlusses wird doch niemals zu einem klaren gegenständlichen, sich in sich reflectirenden Selbstbewusstsein, sondern bleibt in Form des Selbstgefühls mit den Objecten verschmolzen. Der lebenschaffende Odem Gottes welcher die Thiere ins Leben ruft ist nicht ihr eigen und bleibt nicht ihr eigen: „du ziehst ein ihren Odem, so verhauchen sie und kehren zurück zu ihrem Staub; du entsendest deinen Odem, so werden sie geschaffen und du erneuerst die Gestalt des Erdbodens“ (Ps. 104, 29, 30). Strahlen von Gott ausgehend und zu ihm zurückgezogen, Das sind die aussermenschlichen organischen, in gewissem Masse

selbstlebenden Wesen; Strahlen Gottes, nicht bloss selbstlebend sondern ihrer selbst mächtig, Gottes Wesen in Form der Selbstmächtigkeit in sich reflectirend, insofern gottebenbildlich, Das sind die Menschen. Indessen stehen wir damit schon an der Grenze, die wir hier nicht überschreiten dürfen: der specifische Unterschied des Menschen von der auf ihn hinzielenden, zu ihm aufstrebenden Creatur bleibt späterer Untersuchung vorbehalten. Und auch die Charakteristik der hier in Frage stehenden physischen Welt haben wir absichtlich in so allgemeinen Zügen gehalten, damit lediglich der in der Schrift desfalls indicirte Grundgedanke dadurch seine Erläuterung finde, ohne in das Gebiet anderer Wissenschaften eingreifen und den Resultaten derselben im Interesse des Glaubens präjudiciren zu wollen.

4. Ganz anders als mit der dogmatischen Aussage über die untermenschliche materielle Welt, die uns in eine gewisse Berührung mit natürlichen Erkenntnissen brachte, verhält es sich mit der Bestimmung des Wesens der übermenschlichen Geisterwelt, die für die natürliche Erfahrung unzugänglich lediglich dem gläubigen Bewusstsein der Gemeinde sich als reale ausweist. Umdeswillen ist es ohne Zweifel geschehen, dass jene Dogmatiker die von einer strengen Scheidung natürlicher und geistlicher Erkenntniss Nichts wissen mögen entweder die Existenz dieser Geisterwelt läugnen oder doch, wenn sie die Annahme derselben für nicht unmöglich erklären, in der Dogmatik Nichts damit anzufangen wissen. Dort erachtet man etwa die Engel für eine „bildliche Veranschaulichung des lebendigen Wirkens der göttlichen Vorsehung“ (Lipsius); hier beschränkt man sich auf die Aussage, dass „ob Engel sind auf unsre Handlungsweise keinen Einfluss haben dürfe und dass Offenbarungen ihres Daseins jetzt nicht mehr zu erwarten seien“ (Schleiermacher), jedenfalls gebe es keine Gewissensgründe zur Annahme ihrer „naturgeschichtlichen Realität“ (Schenkel). Unter Diesem ist nun freilich das Letztere das Allerbegreiflichste, wenn man nämlich bei den Engeln an irgend eine Species von Weltwesen denkt deren Existenz oder Nichtexistenz auf uns keinen Bezug hat; und der vermittelnde Versuch die Engel auf irgend welchen anderen Weltkörpern an-

zusiedeln, wornach denn ihre Existenz für die Vernunft unanstössig zu sein schien, ist nur der Uebergang zu ihrer vollständigen Quiescirung und Beseitigung. Für uns nun, die wir alle dogmatischen Realitäten lediglich in ihrer Beziehung auf die Menschheit Gottes würdigen, steht es vonvornherein fest, dass wenn die Engelwelt für das Werden und für die Vollendung der letzteren bedeutungslos wäre, wir nicht den geringsten Grund hätten sie hier oder an irgend einem anderen Orte der Dogmatik zu erwähnen: daran würde auch ihre Bezeugung in der Schrift, die directeste lehrhafte Aussage dass Engel seien Nichts ändern. Auf der andern Seite freilich wissen wir, dass es für die dogmatische Aufnahme der Glaubensrealitäten an sich keinen Unterschied macht, ob dieselben in der h. Schrift ausdrücklich gelehrt oder aber nur vorausgesetzt werden: und dass dort die Engel lediglich in ihrer Beziehung auf die Menschen, auf die Heilsgemeinde zur Erwähnung kommen, Das ist wohl von Allem das Sicherste. Dagegen tritt uns angesichts des Weges den wir bisher gegangen sind allerdings eine andere Schwierigkeit entgegen, die wir nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen. Wir haben allewege aus dem gläubigen Bewusstsein der Gemeinde die dogmatischen Realitäten entnommen, nicht bloss und nicht zunächst weil sie als von der Schrift bezeugte in dasselbe eingegangen sind, sondern weil sie der lebendigen und dauernden Glaubenserfahrung der Gemeinde innewohnen und ebendarum auch urkundlich von der Schrift bezeugt werden. Nun wird man doch auch vom Standpunkte der geistlichen Erkenntniss aus nicht behaupten dürfen, dass die distincte Erfahrung der Engelwirksamkeit, soweit dieselbe eine gute ist, in gleicher Weise ein stetiges Moment des gemeindlichen Bewusstseins bilde, wie etwa die Erfahrung des dreieinigen Gottes oder jene der Rechtfertigung. Nicht als wenn solche Erfahrung überhaupt cessirte — der thatsächliche Gebrauch, welchen die Kirche aller Zeiten, und zwar je lebendiger ihr Glaube war um so mehr, praktisch von diesem Lehrstück gemacht, beweist das Gegentheil; wohl aber ist im gegebenen einzelnen Falle, wo wir von Bewahrung u. s. w. durch englischen Dienst reden, die distincte Unterscheidung dieses

Dienstes als solchen von der göttlichen providentiellen Wirksamkeit die sich dadurch vermittelt nicht vollziehbar, und die spätere Gemeinde fusst bei dieser Unterscheidung auf der Erfahrung der früheren, so weit sie dem Stadium der grundleglichen Heilsgeschichte angehört. Indessen, eben indem wir es so ausdrücken ist schon gesagt dass gemeindliche Erfahrung auch hier zu Grunde liegt, nur in anderer Weise als Dies sonst der Fall zu sein pflegt; und je mehr wir wie billig die Einheit der Gemeinde unbeschadet ihrer zeitlichen Geschiedenheit betonen, desto mehr tritt jene anfängliche Schwierigkeit zurück. Ist es doch auch sonst an Dem, dass die verschiedenen Stücke der christlichen Wahrheit nicht zu allen Zeiten gleichmässig von der Gemeinde durchlebt und erkannt werden, ohne dass darum der Erwerb früherer Tage der späteren Gemeinde verloren ginge oder diese als schlechthin erfahrungslose der vorangegangenen gegenüberstünde; und der umgekehrte Fall wird nachher eintreten wo von dem Ziele des Werdens zu reden ist, zu welchem freilich auch die gegenwärtige Gemeinde nichtsweniger als erfahrungslos sich verhält aber doch nicht kraft einer Erfahrung und Erkenntniss welche mit jener der Endgemeinde sich deckt. Im Uebrigen wird die Frage nach dem Unterschied zwischen der heilsgeschichtlichen Periode des Werdens der Menschheit Gottes und der darauf begründeten späteren, sammt den hierdurch bedingten Modificationen der wirkenden Gotteskräfte, an einem anderen Orte aufzunehmen und zu beantworten sein.

5. Hiernach kann es nun gar nicht mehr Wunder nehmen dass der urkundliche Schöpfungsbericht über die Erschaffung der himmlischen Geister uns keine Auskunft giebt, dass vielmehr die Schrift immer nur an den Stellen der heiligen Geschichte der Engel gedenkt wo sie in ihrer so oder anders gearteten Wirksamkeit der werdenden Menschheit Gottes gegenüber hervortreten, und dass auch die etwaigen Aussagen darüber, welcher Art ihre Functionen und was sie selbst seien, immer im Zusammenhang mit ihrer Bestimmtheit für den Menschen oder auch zur Abwehr falscher Auffassung ihres Dienstes und Wesens zu geschehen pflegen. Um mit dem Letzteren zu beginnen, so begegnet uns ein

bestimmtes Zeugniss dafür dass die Engel creatürliche Wesen seien an einer Stelle, wo der Apostel Paulus Veranlassung hat, einer schlechten Engelverehrung, die zugleich der göttlichen Würde Christi Eintrag that, entgegenzutreten (Col. 1, 16), wie denn das Gleiche indirect bei ähnlichem Anlass auch sonst ausgesprochen wird (Apoc. 19, 10; Hebr. 1, 4 ff.). Insofern, in diesem Zusammenhang mit ihrer dem Menschen geltenden Bestimmung und Bedienstung, ist es allerdings ein Glaubensinteresse die Geschöpflichkeit dieser Wesen zu betonen, wenn auch nur rückschlussweise und auf Grund gelegentlichen Zeugnisses (Hiob 38, 7) anzunehmen ist dass ihre Erschaffung sich zugetragen habe zugleich mit der Erschaffung des Himmels, welcher als der Ort der himmlischen Geister erscheint. Und hiernach hat die Dogmatik ohne Zweifel Grund Einspruch zu thun gegen die neuerliche Auffassung (v. Hofmanns), dass die Vielheit der Geister in dem Geiste Gottes beschlossen sei, wenn nämlich und soweit damit der specifische Unterschied zwischen dem Geiste Gottes und diesen dienenden geschöpflichen Geistern aufgehoben wird. Denn wenn in der Schrift Beides nebeneinander sich findet, dass Gott durch „Engel des Schlimmen" (unglückbringende Engel) die Erstgeburt der Aegypter geschlagen (Ps. 78, 49 vgl. mit Ex. 12, 13, 23) und anderwärts, dass er durch seinen Geistesodem des Fleisches Herrlichkeit zunichte mache (Jes. 40, 7); oder dass der Geist komme über Den welcher weissagt und Gesichte schaut (Num. 24, 2 al.), neben Dem dass durch Engeldienst die jeweilige Offenbarung geschehe (Sach. 1, 9 u. ö.); oder dass Christus im Geiste seine Wunder gethan (Mtth. 12, 28), wogegen der Centurio diese Wundermacht durch Engel sich vermittelt denke (Mtth. 8, 5 ff.): so würde in solchen und ähnlichen Stellen ein Beweis für jene Hereinnahme der engelischen Geister in den Geist Gottes, für die Aufhebung des Einen in das Andere, nur dann gelegen sein, wenn die Wirksamkeit des einen Factors die Wirksamkeit des andern, von ihm verschiedenen, ausschlösse, während doch Gott oder Gottes Geist auch der Menschen behufs seiner Wirksamkeit sich bedient, ohne dass die gleiche Folgerung daraus zu ziehen wäre. Und weshalb in der Apokalypse (1, 4 vgl. mit 4, 5; 5, 11) der Eine Geist

Gottes in Form einer Siebenheit von Geistern erscheint, davon ist schon früher geredet worden (S. 189). Daraus dass die engelischen Wesen Geister, πνεύματα, genannt werden, lässt sich für ihr Verhältniss zum Geiste Gottes oder zu Gott welcher Geist ist nur insofern Etwas erschliessen, als die Gleichheit der Bezeichnung sich nicht erklären würde ohne eine gewisse Analogie des Seins und der Wirksamkeit, vorbehalten jedoch, dass es sich das eine Mal um creatürliche Geister, das andere Mal um göttlichen Geist handelt. Wir werden dem Wege, welchen wir schon früher bei Bestimmung des Geistseins Gottes auf Grund der Schriftstellen einschlugen, und vor Allem unsrer principiellen Auffassung dieses Lehrstücks treu bleiben, wenn wir die Bezeichnung jener Creaturen als Geister zunächst von Seiten ihrer Wirksamkeit zu begreifen suchen und erst daraus einen Schluss ziehen auf ihr Wesen. In Anbetracht ihrer durch räumliche Schranken nicht beengten Function, weshalb denn auch diejenige Körperlichkeit ihnen nicht beizulegen ist welche diese Schranken an sich trägt, werden sie Geister genannt. Eine Wesensbezeichnung ist damit zunächst nur im negativen Sinne gegeben, und auch die Annahme wäre dadurch nicht schlechthin ausgeschlossen, dass den Engeln irgend welche, nämlich pneumatische, Leiblichkeit zukomme, so wenig aus Stellen wie Mtth. 22, 30 oder gar aus 1 Cor. 15, 40 ein Beweis dafür zu erbringen ist, und so wenig der Name πνεύματα sich damit zu vertragen scheint. Statt uns aber in solche unfruchtbare, weder für den Glauben noch für die Erkenntniss erspriessliche Untersuchung einzulassen, dürfen wir dagegen die Stellung der Engel in der Nähe Gottes, „im Himmel“, welcher auch ihre Benennung als „Söhne Gottes“ entspricht, mit jener durch ihre Function indicirten Beschaffenheit sowie mit der Thatsache ihrer Geschöpflichkeit combiniren, um so auf einen dogmatischen Ausdruck zu bringen was als wesenhafter Hintergrund dieser ihrer Function und Stellung sich zu ergeben scheint. Die Geschöpflichkeit bedingt zweifellos ein Gesetztsein ihres Wesens, eine „Natur“, welche die Selbstsetzung nach Massgabe des göttlichen Geistes ausschliesst; und eben dieselbe zusammengenommen mit der Vielheit und dem Nebeneinandersein dieser Gei-

ster lässt die Räumlichkeit nicht etwa schlechthin, sondern nur nach Massgabe der an der Leiblichkeit haftenden Localität ausgeschlossen sein. Aber ebendarum weil diese engelische Natur als pneumatische gegenübertritt irdisch-localer, der Wirkung des Geistes unterstellter Materie, und entsprechend Dem was wir schon an einem andern Orte (S. 147) über das Wesen des Geistes ausgeführt haben muss die Persönlichkeit jener Geistwesen als eine solche gefasst werden, welcher ein höheres Mass der Selbstsetzung eignet als Dieses dem Menschen hinsichtlich der ihm verliehenen Natur zukommt; und die radicalere, unheilbare, Verderbniss ihres Wesens bei ihrer Entfremdung von Gott wird damit zusammenhängen.

6. Indessen werden wir uns bescheiden müssen, etwas Weiteres über das Wesen der himmlischen Geister aus der Schrift zu entnehmen, da ja auch Dieses, soweit es die Engel an sich angeht, nur als Correlat und als Hintergrund Dessen hier auftreten konnte was die Engel für uns sind. Gar nicht anders verhält es sich mit der Frage, in welchem Verhältniss die engelischen Wesen zu einander stehen, ob in dem Verhältniss der Ueber- und Unterordnung, und in welchem, einer Frage, deren Beantwortung für die Dogmatik um so irrelevanter wäre, je mehr es gelänge sie hinsichtlich des Ansichseins dieser Wesen zu lösen. Denn wie sehr wir gemäss der sonstigen Analogie der in unsre Erfahrung fallenden Schöpfungswerke dazu berechtigt sein mögen, eine ähnliche Gliederung und Ordnung auch in der Engelwelt anzunehmen, so knüpft sich doch Alles was darüber gesagt werden kann lediglich an die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Functionen an, welche den Engeln im Dienste Gottes für den Menschen zugeschrieben werden, und auch die sonderlichen Namen welche einzelne oder eine Mehrzahl derselben tragen benennen sie lediglich nach Seiten ihrer Wirksamkeit. Wenn mit Erzengelsstimme (1 Thess. 4, 16) die Erscheinung des Herrn vom Himmel Statt finden wird, so giebt die Bezeichnung ἀρχάγγελος diesem engelischen Wesen eine bevorzugte Stellung gegenüber anderen seiner Art mit Rücksicht auf die von ihm ausgehende Wirkung; gleichwie andrerseits (Jud. v. 9) Michael das Prädikat

ὁ ἀρχάγγελος führt mit Rücksicht darauf dass derselbe bei Daniel unter den Engelfürsten erscheint, nämlich als der Engelfürst über Israel (Dan. 10, 13, 21; 12, 1). Während nun der Name Michael nichts Anderes besagt, als dass die unvergleichliche Macht des lebendigen Gottes, der Israel in sonderlicher Weise sich kundgegeben, in der Wirksamkeit dieses Engels zu Tage trete, mit Nichten aber die sonstige Bedeutung eines Eigennamens hat, so will auch der Name Gabriel (Dan. 8, 16; 9, 21; dann Luc. 1, 19, 26) über das Wesen seines Trägers nur insofern Aufschluss geben als eine Gottesbotschaft es ist um deretwillen ihr Träger und Vermittler „Mann Gottes“ heisst und als solchen sich bezeichnet. Unter den vornehmsten Engelfürsten (הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים Dan. 10, 13) nimmt Michael, der darum auch ἀρχάγγελος genannte, seine Stelle ein, und als Fürsten (vgl. Dan. 10, 20) werden diese den Völkern innewaltenden Geister auch sonst charakterisirt, ohne Zweifel zunächst nicht um des ihnen an sich zukommenden Ranges willen, sondern mit Rücksicht auf die fürstliche, königliche Stellung, welche sie in ihrer die Geschicke der Völker bestimmenden Wirksamkeit bethätigen. Daher sie denn auch geradezu אֱלֹהִים genannt werden (Ps. 97, 7, 9), mit demselben Sinne wie die irdisch-menschlichen Gewalten (Ps. 82, 6), insofern die majestätisch-furchtbare Wirkung Gottes sich durch diese Wesen vermittelt und vergegenwärtigt, und nicht als ob damit über ihre Eigenart Etwas ausgesagt werden sollte; womit denn zugleich das Hinüberschwanken des Ausdrucks in die Bedeutung der heidnischen Götter sich erklärt, als menschlicher Personificationen göttlicher Wirkungen im Reiche der Natur und der Völkergeschichte, denen allerdings persönliche, aber creatürliche, Geister behufs der Vermittelung der göttlichen Causalität innewohnen. Und welches auch die etymologische Herleitung der auf gewisse zusammengehörige Engelmehrheiten bezüglichen Namen Cherubim und Seraphim sein mag, was wir füglich der Exegese überlassen dürfen, jedenfalls charakterisiren sie sich für den Glauben gemäss ihren dem Glauben vermeinten Functionen, dass durch jene die Weltgegenwart und Weltwirksamkeit des lebendigen, an sich unnahbaren Gottes überhaupt (2 Reg. 19, 15;

Ps. 80, 2) oder speciell die Einwohnung unter seinem Volk (gemäss der Abbildung im Allerheiligsten Ex. 25, 19 ff.), folgeweise zur Bethätigung seiner richterischen Herrlichkeit (Gen. 3, 24; Ps. 18, 11) und mit symbolischer Ausmalung des dadurch repräsentirten Lebens (Ezech. 1, 5 ff. 10, 1 ff., Apoc. 4, 8), durch diese die Herrlichkeit des schlechthin heiligen Gottes (Jes. 6, 2 ff.) vermittelt und dargestellt wird, ohne dass im Uebrigen was sie an sich und im Verhältniss zu einander sind weiter bestimmt werden kann als soweit die Angaben der Functionen reichen. Vollends aber jene neutestamentlichen Bezeichnungen der himmlischen Geister als *ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες* (Eph. 1, 21 vgl. mit 3, 10), oder *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι* (Col. 1, 16), oder *ἄγγελοι, ἐξουσίαι, δυνάμεις* (1 Pet. 3, 22), wozu noch *δόξαι* hinzukommen (2 Pet. 2, 10; Jud. 8), schliessen schon durch ihre verschiedenartige Ordnung, vor Allem aber durch ihre zumeist nur die Unterordnung dieser engelischen Wesen, welche Namen der Gewalt und Hoheit sie auch führen mögen, unter Christum betonende Intention jede Möglichkeit aus, eine *coelestis hierarchia* darauf zu begründen. Wir läugnen nicht dass eine solche existiren möge, aber wir bezweifeln dass es mit den gegebenen Mitteln gelingen werde sie mit einiger Sicherheit zu bestimmen; und jedenfalls läugnen wir dass ein dogmatisches Interesse vorliege uns in jene Untersuchungen einzulassen. Was endlich den מַלְאַךְ יְהוָה betrifft, so würden wir ihn ja freilich nicht hier sondern an einem früheren Orte haben erwähnen müssen, wenn darunter der *angelus increatus*, die zweite Person der Trinität, zu verstehen wäre. Aber wir hielten es nicht für angezeigt die dortige Darstellung mit jener hergebrachten und doch für diesen Zweck resultatlosen Untersuchung zu belasten; wogegen allerdings hier der Ort ist, die an jenen Namen sich knüpfende engelische Wirksamkeit unter die besprochenen Functionen der Engel einzureihen. Da es dem bis hieher aufgezeigten Schrifttenor hinsichtlich der engelischen Functionen und des hiernach sich bemessenden Wesens der himmlischen Geister schlechthin widersprechen würde, dieses Wesen irgendwie in das göttliche zu verlegen und damit zu identificiren, und im Hinblick auf das doch

so ziemlich feststehende Resultat exegetischer Prüfung, dass keine Stelle des A. T. (weder Gen. 16, 7 ff. noch 18, 1 ff., geschweige Ex. 3, 2 ff., auch nicht Ex. 32, 30—34, 10 oder Gen. 48, 15, von anderen zur Entscheidung noch weniger beitragenden abgesehen) die Auffassung des Engels als selbst göttlichen Wesens fordert (vgl. Delitzsch zur Genesis), zumal nun der ἄγγελος κυρίου im N. T., dessen Unterschiedenheit von dem Sohne Gottes keines Beweises bedarf, wesentlich die gleiche Stellung einnimmt (Act. 12, 7, 17; Apoc. 22, 6, 9, 12, 13), so bleiben wir mit gutem Grunde dabei stehen, dass die Weise der Vergegenwärtigung und Vermittelung Gottes durch den „Engel Jahves" sachlich nicht anders gedacht sein wolle als wie sonst Gottes Gegenwart und Wirksamkeit durch Engelwesen und Engeldienst sich vermittelt, und dass die in den meisten, aber nicht in allen Stellen vorliegende Bestimmtheit dieses Engels als des Engels Jahve's nicht sowohl seiner von den andern unterschiedenen Substanz als vielmehr seiner für die jeweilige Offenbarung bestimmten Function gelte. Denn eben Dieses ist der gemäss der Function zu würdigende Wesenscharakter jener creatürlichen Geister, ihrem allgemeinsten Namen מַלְאָכִים entsprechend, dass Gott jeweilig in ihnen erscheint und durch sie wirkt, und wenn man gesagt hat dass in solcher Engelserscheinung eine Präfiguration der zukünftigen Menschwerdung Gottes vorliege (Delitzsch), so ist das wohl im Allgemeinen richtig, insoweit jedwedes Nahetreten Gottes im A. T. eine Präfiguration seines Kommens ins Fleisch genannt werden mag, aber die weiter gehende Folgerung hinsichtlich eines distincten Hervortritts der zweiten Person des trinitarischen Gottes scheitert schon an der Thatsache dass auch nach der Menschwerdung des Sohnes der „Engel des Herrn" Gottes Gegenwart und Wirksamkeit überhaupt vermittelt.

7. Wir kehren also nach dem Umblick auf diejenigen Schriftaussagen welche uns doch nur scheinbar zu weitergehenden Bestimmungen verleiten könnten zu unsrer anfänglichen Position zurück, die uns ja auch allein das Recht giebt der engelischen Wesen an dieser Stelle zu gedenken, dass auch diese übermenschlichen Creaturen mit der ihnen eigenthümlichen Ausrüstung

dogmatisch in ihrer Beziehung auf den Menschen, als im Dienste Gottes für den Menschen und zwar letztlich den Menschen Gottes stehend, aufgefasst sein wollen. Diese dienende Stellung, für welche es im Allgemeinen genügt auf Stellen wie Hebr. 1, 14; Ps. 34, 8; Ps. 91, 11; Matth. 18, 10 und ähnl. sowie auf einzelne Fälle sich zu berufen bei welchen solchen Engeldienstes Erwähnung geschieht (z. B. Luc. 1, Matth. 1 u. 2, Act. 5, 19 u. s. w.), schliesst die relative Höherstellung dieser Wesen an Intelligenz (vgl. Matth. 24, 36) und an Machtwirkung (z. B. Matth. 28, 2; Ps. 103, 20; Joel 4, 11 u. a.) nicht aus sondern ein, wie ja solche auch aus dem Charakter der satanischen Bethätigung sich entnehmen lässt. Zudem gilt hier nicht minder was wir nach einer andern Seite früher zu betonen hatten, dass die Zweckbestimmung der Engel für die Menschen nicht unverträglich ist mit der Annahme relativen Selbstzweckes. Wir sagen nicht dass die engelische Wirksamkeit bloss der Heilsgeschichte angehöre, etwa umdeswillen weil sie hier am Deutlichsten und Häufigsten auftritt und weil sie in der Schrift als den Gläubigen offenbar gewordene erscheint — in diesem Falle würden wir ja an unserm Orte gar nicht von den Engeln zu reden haben: sondern wir verstehen die letztere Thatsache daraus, dass ja der Mensch nur als Mensch Gottes, folglich der in der Heilsgeschichte intendirte Mensch, dasjenige Centrum des Kosmos ist worauf die einzelnen Theile desselben bezogen sein wollen, und setzen unbeschadet Dessen Vermittelung der göttlichen Weltwirksamkeit durch Engeldienst überall da, sei es im Naturreich sei es im Gnadenreich, wo sich Gott desselben zur Realisirung seiner letztlich dem Menschen geltenden Zwecke bedienen will. Denn jedenfalls unbeweisbar ist die Behauptung, zu welcher man durch unberechtigte Verallgemeinerung von Aussagen wie Ps. 104, 4 vgl. mit Hebr. 1, 7; Ps. 35, 5; 18, 11; Joh. 5, 3 ff.; Apoc. 14, 18; 16, 5 u. a. gekommen ist, dass alle Wirksamkeit auf die Welt und in der Welt durch Engel vermittelt sei; vollends grundlos aber die Meinung, dass der reine und geläuterte Gottesbegriff bei der Annahme solcher Diener und Boten Gottes, deren er gewiss doch nicht bedürfe, Noth leide, oder dass das Eingreifen der Engelwirksamkeit in das natur-

gesetzlich bestimmte Geschehen mit dem Vollzug der Naturgesetze sich nicht vertrage. Denn sicherlich auch die Menschen hat Gott nicht geschaffen noch stellt er sie in seinen Dienst als der ihrer bedürfte, sondern damit sie ihre Bestimmung finden und selig seien in dem willigen Vollzug solchen seinen Dienstes; und wenn die Menschen das naturgesetzliche Geschehen unbeschadet der Naturgesetze in ihre Hand nehmen und in bestimmter Weise lenken können, so wüsste ich nicht was uns veranlasste einen Widerspruch zwischen der engelischen Wirksamkeit und den Naturgesetzen zu befürchten. Dem entsprechend ist aber auch eine Schädigung der menschlichen Freiheit, für welche man sich allerdings mehr noch bei der satanischen Wirksamkeit gesorgt hat, aus der Einwirkung der Geistwesen auf die menschlichen Handlungen mit Nichten zu folgern. Dürfen wir endlich der Natur des Geistes gemäss jenen Geistwesen Macht zueignen über die Welt des Stofflichen und des Materiellen, so lässt sich daraus einigermassen begreifen dass die Engel, wie Dieses aus ihren Erscheinungen in der Heilsgeschichte sich ergiebt, menschliche Gestalt behufs des Erscheinungszweckes, mithin vorübergehend, annehmen und damit dem leiblichen Auge des Menschen sichtbar werden können; so wenig wir daraus schliessen werden dass alle Erscheinungen der Engel, so gewiss sie immer objectiv reale waren, darum auch nothwendig in dieser leibhaften Objectivität, behufs sinnlicher Wahrnehmung, erfolgt seien. Sind nun aber diese Engelerscheinungen, mögen sie so oder anders Statt gefunden haben, als solche nach der Zeit der grundleglichen Heilsgeschichte der Erfahrung auch der Gläubigen entrückt, und ist bei Wegfall dieser Erscheinungen das Innewerden der engelischen Wirksamkeit in ihrem Unterschied von der bewahrenden, hilfreichen Wirksamkeit Gottes die durch jene sich vermittelt nicht möglich, so wird die Anerkennung dieser Thatsache doch in keinem Falle die gläubige Gemeinde verleiten dürfen an der jetzt ebenso noch fortdauernden Realität solchen Engeldienstes zu zweifeln, wie ja die tröstliche Gewissheit desselben von jeher, vorübergehende Perioden der Glaubenserschlaffung abgerechnet, dem Bewusstsein und namentlich dem Gebete der Christen präsent geblieben ist.

Dies um so mehr als doch von der gegentheiligen satanischen Wirksamkeit, die als solche von der Causalität Gottes, aber auch für das geübtere geistliche Auge von den sündigen und versuchlichen Potenzen der Welt und des natürlichen Menschenwesens sich unterscheidet, fort und fort in der Kirche Erfahrung gemacht worden ist. Das Nachlassen wahrnehmbarer Engelerscheinungen seit den Tagen der grundleglichen Heilsgeschichte wird demnach für die dogmatische Erkenntniss auf dieselbe Linie zu stellen und ebenso zu begreifen sein wie das Cessiren andrer, bestimmten Perioden der Heilsgeschichte eignender Prärogativen; aber niemals wird der lebendige christliche Glaube, welcher von den Thatsachen der Heilsoffenbarung gemäss der urkundlichen Schrift sich nährt und an dem Gotte derselben hangt, aufhören, bei besonderen Bewahrungen und Errettungen, sei es auf dem Gebiete des natürlichen oder auf dem des geistlichen Lebens, der zu solchem Dienste von Gott ausgesandten Geistwesen zu gedenken und Gott um seiner heiligen Engel Schutz und Geleite zu bitten.

§. 23. Der als Ziel und Centrum der materiellen Welt und der Geisterwelt geschaffene, darum geistleibliche Mensch, dazu bestimmt in Form geschlechtlicher Duplicität und Entwickelung, aber ohne Aufhebung des individuellen Selbstzweckes, die Menschheitsidee zu verwirklichen charakterisirt sich als Ebenbild Gottes vermöge einer Selbstmächtigkeit, welche gemäss seiner centralen Stellung die Weltmächtigkeit in sich schliesst. Durch Beides war dem Menschen die Fähigkeit verliehen und die Aufgabe gestellt, die Setzung der Welt für Gott als freie creatürliche Persönlichkeit zu realisiren, aber auch die Möglichkeit einer Selbstentscheidung wider Gott gegeben.

1. Im Allgemeinen musste die Stellung, welche der von Gott geschaffene Mensch im Weltganzen und insbesondere gegenüber der sonstigen irdischen Creatur einnahm, schon dort charakterisirt

werden, wo die Schöpfung der Welt in ihrer Totalität in Frage stand, und andrerseits diente die Betrachtung der physischen gleichwie der Geister-Welt nur dazu jene Stellung des Menschen als zu deren Verständniss nothwendige in Erinnerung zu behalten, gewissermassen den Raum innerhalb des Weltganzen abzugrenzen in welchen das Bild des Menschen hineinzuzeichnen ist. Denn auf den Menschen, und diesen als Menschen Gottes, beziehen sich die dogmatischen Aussagen in erster Linie, und bei ihm wiederum angelangt werden wir von jetzt an in der Lage sein die Entwickelung der dogmatischen Realitäten ohne Abbiegung von dem in Aussicht genommenen Wege zu vollziehen. Nun könnte es zwar auf den ersten Blick, in Erwägung der zuletzt besprochenen Theile des Weltganzen, entsprechend erscheinen, die Charakteristik des Menschen damit zu beginnen dass derselbe als geistleibliches Wesen die materielle und die Geister-Welt in sich zusammenschliesse, wie Das ja in der That ein weiteres Ergebniss unsrer Untersuchung sein wird. Indessen würden wir damit nicht in Uebereinstimmung bleiben mit dem Tenor der Schöpfungsurkunde, wo allem Anderen was sonst noch von dem Menschen auszusagen ist seine Erschaffung zum Bilde Gottes als das Entscheidende vorangeht, hingegen die Einhauchung des belebenden Odems in das Gebilde von Staub nachfolgt. Und was uns vollends zurückhalten müsste jenen scheinbar naheliegenden Weg einzuschlagen, Das ist die bereits in dem letzten Abschnitt gemachte, später noch zu bestätigende Beobachtung, dass das Wesen der Materie und des Geistes, mit denen wir es in jenem Falle zuerst zu thun haben würden, keineswegs — weder nach der Schrift noch nach der sonstigen Erfahrung — etwas so klar Erkennbares und Bestimmbares ist, dass man damit als mit dem fundamentalen, an sich vollkommen einleuchtenden und für alles Weitere massgebenden Stücke der dogmatischen Erkenntniss zu beginnen hätte. Umdeswillen wird der umgekehrte Weg, welcher mit dem Ebenbilde Gottes in dem Menschen beginnt und von da aus zu ihm als geistleiblichem Wesen fortschreitet, als der allein gangbare und zum Ziele führende sich ausweisen.

2. Nichts kann, auf die erste Schöpfungsurkunde gesehen,

klarer sein als der Unterschied, durch welchen der Mensch als das letzte Gebilde des göttlichen Schöpfungswerkes, unbeschadet der auf ihn hin geschehenen Abzielung und allmählichen Steigerung der übrigen Creaturen, von denselben sich abhebt. Nicht bloss der Modus der Erschaffung, dieser sonderliche, auf Herstellung des Menschen bezügliche göttliche Entschluss und Willensact, gegenüber dem vorhergehenden, der Organisirung und Gestaltung des Stoffes geltenden schöpferischen Machtwort (Gen. 1, 26 vgl. mit v. 20—25), lässt diesen Unterschied so bestimmt wie möglich hervortreten, sondern damit übereinkommend auch und vornehmlich das Ziel und die Wirkung dieses Willensactes, das Dasein des Menschen als eines gottebenbildlichen und gottähnlichen Wesens, als der zur Herrschaft über die vor ihm geschaffene, unter ihm stehende Creatur bestimmt sei, wobei die energische Wiederholung desselben Gedankens bei dem Bericht über die Ausführung des göttlichen Willensentschlusses — „in seinem Bilde, im Bilde Elohims schuf er ihn“ v. 27 — diese Ebenbildlichkeit als das schlechthin Charakteristische, das Wesen dieses neuen Gebildes gegenüber den vorher genannten Constituirende, mit berechneter Absichtlichkeit geltend macht. Hierbei wird als exegetisch feststehend zunächst Dieses angesehen werden dürfen, dass durch Hinzutritt von כִּדְמוּתֵנוּ zu בְּצַלְמֵנוּ, wie auch der Mangel der Copula beweist, mit der „Aehnlichkeit“ nicht ein coordinirtes anderes Stück zu dem „Bilde“ hinzugefügt wird, sondern eine Näherbestimmung zu diesem, damit man daraus erkenne was für ein Bild: ein καθ' ὁμοίωσιν mit Gott gestaltetes — da doch auch ein Bild gedacht werden könnte welchem die Aehnlichkeit mit dem Urbild mehr oder weniger abgeht. Daraus begreift es sich, dass bei dem Bericht über die Ausführung des Willensentschlusses nur von dem Bilde Gottes, als dem Hauptbegriff, noch die Rede ist, unter welchem wir mithin ein solches zu verstehen haben dem die vorherbezeichnete Aehnlichkeit eignet. Und wenn gemäss dem Wechsel der Präpositionen allerdings mit בְּצַלְמֵנוּ der Bestand hervorgehoben wird zu welchem es mit dem so geschaffenen Menschen kommen sollte, mit כִּדְמוּתֵנוּ die Conformität dieses Bestandes mit dem Urbild (anders Gen. 5, 3), so würde doch

ein unberechtigter Schluss daraus gezogen werden wollte man Ersteres nur von der physischen, Letzteres nur von der ethischen Seite der *imago divina* verstehen. Dieses hiesse wiederum trennen was verbunden sein will, und die Aussage führt nicht weiter, als dass nach Massgabe der Aehnlichkeit mit Gott dessen Bild in dem Menschen gedacht sein wolle, ohne dass hierbei eine Beschränkung auf eine bestimmte Seite des göttlichen Urbildes indicirt, also etwa das Ethische von dem Physischen zu sondern wäre. Dagegen tritt nun allerdings eine nähere Deutung dieses gottähnlichen Bildes hinzu mit der daran angeschlossenen Bestimmung des so geschaffenen Menschen, zu herrschen über die vor ihm gewordenen irdischen Creaturen, einer Bestimmung, die vermöge ihrer charakteristischen Einfügung zwischen dem auf Herstellung eines gottesbildlichen Menschen bezüglichen Willensentschluss und der thatsächlichen Erschaffung desselben im Bilde Gottes um so mehr den Anspruch erheben darf als Wesensausdruck des Bildes zu gelten, als ja im andern Falle die spätere Erwähnung der dem Menschen zugedachten Herrschaft inmitten des umfänglicheren Segenswortes Elohims (v. 28) genügt haben würde. Es ist daher nicht genau geredet, wenn man von dieser dem Menschen als Ebenbilde Gottes zugesprochenen Herrschaft gesagt hat, sie sei nicht Inhalt sondern Folge seiner Gottesbildlichkeit (Delitzsch). Auch sonst schon ist es uns als Eigenthümlichkeit der Schrift begegnet, dass sie das Wesen charakterisirt nach Massgabe der Erscheinung, und so wird es auch in diesem Falle sich verhalten. Wesensausdruck, Wesenserscheinung der Gottesbildlichkeit ist die dem Menschen als gottesbildlichem zugedachte und zustehende Herrschaft, und ebendadurch sind wir nun sofort dogmatisch veranlasst und in den Stand gesetzt den jener Erscheinung entsprechenden Wesensbestand des göttlichen Ebenbildes in dem Menschen zu ermitteln. Offenbar verhält sich diese Aussenseite der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu deren innerem Wesen analog wie sich in Gott verhält seine Weltmächtigkeit zur Selbstmächtigkeit, welche letztere in jener ihren Ausdruck findet. Der Mensch würde die Bestimmung zur Herrschaft über die irdischen Creaturen, er würde die Fähigkeit zur

Realisation dieser Bestimmung nicht besitzen, wäre ihm nicht als wesentlicher Hintergrund dieser Weltmächtigkeit die Selbstmächtigkeit verliehen welche in der ersteren nach Aussen hin erscheint. Erst hierdurch bekommt man das Recht, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott in seine Persönlichkeit zu setzen. In der Selbstmächtigkeit Gottes erkannten wir Beides, seine Absolutheit wie seine Persönlichkeit: der sein selbst mächtige Gott ist die absolute Persönlichkeit. Diesem göttlichen Urbild entspricht das Abbild nach Massgabe Dessen dass das Abbild Creatur ist. Schlechthinige Selbstsetzung ist der Charakter der göttlichen Absolutheit und damit Persönlichkeit, welche in der schlechthinigen Setzung der Welt für sich zur Erscheinung kommt; Selbstsetzung auf Grund von Gesetztheit, insofern abgeleitete, relative Absolutheit und abbildliche Persönlichkeit ist folgeweise der Charakter, welcher dem Menschen eignet und welcher somit in der ebenfalls relativen, abbildlichen Setzung der Welt für sich zur Erscheinung kommt. Darin dass diese menschliche Selbstsetzung empfangene ist und die B e s t i m m u n g zur Herrschaft nach Aussen in sich trägt (וְיִרְדּוּ), liegt zugleich, dass sie als Befähigung und Anlage gedacht sein will, die als solche eine variable Grösse ist, wobei gleichwohl die Veränderung allewege eine durch Selbstsetzung geschehende ist; und darin dass es gleichwohl Selbstsetzung ist, wenn auch empfangene, liegt weiter, dass sie nicht bloss dem Empfangenen gegenüber und nicht bloss hinsichtlich der Welt, sondern auch dem Geber und Schöpfer gegenüber sich als solche bethätigen konnte und sollte.

3. Hierdurch also wird der zuletzt unter allen irdischen Creaturen geschaffene Mensch von allen diesen, die auf ihn hin und für ihn geschaffen wurden, seinem Wesen nach unterschieden, und es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass diese Unterscheidung dem unmittelbaren Bewusstsein des Menschen von sich gegenüber der physischen Creatur entspricht. Auch Dieses ergiebt sich nun von selbst, dass die dem Menschen zugedachte und anerschaffene Fähigkeit der Creaturenbeherrschung nach rückwärts, vom Schlusse des Hexaemeron aus betrachtet, denselben Schöpfungsgedanken zum Ausdruck bringt, welcher in der Thatsache der Schöpfung

jener Creaturen in Abzielung auf den Menschen, also nach vorwärts hin, gelegen ist. Dagegen ist mit dieser Wesensunterscheidung des Menschen noch nicht gesagt, was es denn für eine Substanz sei woran jene Unterschiedenheit hafte, und inwiefern an letzterer die Substanz der menschlichen Creatur mitbetheiligt sei. Mit andern Worten: die Eigenart des Menschen wird nicht so bezeichnet wie man wohl nach gewöhnlicher Anschauung erwarten könnte, dass der Mensch im Unterschied von den Thieren ein geistleibliches Wesen sei. Vielleicht dürfen wir hoffen hierüber aus der zweiten Angabe über die Schöpfung des Menschen (Gen. 2, 7) Näheres entnehmen zu können, wornach Jahve-Elohim den Menschen aus Staub von dem Erdreich bildete und in seine Nase Odem des Lebens einhauchte mit der Wirkung, dass der Mensch zu lebendiger Seele wurde. Denn hier ist sichtlich von zwei Stücken oder Bestandtheilen die Rede, durch deren Verbindung der Mensch zu dem geworden sei was er ist, dem einen welches von Unten her, aus Gegebenem, wenn auch in sonderlicher Weise von Gott Gebildetem, dem anderen welches von Oben her, direct von dem Anhauch Gottes, dem Urquell des Lebens stammt. Freilich drängt sich nun hier womöglich noch stärker als bei der Betrachtung der ersten Schöpfungsurkunde die Wahrnehmung auf, dass das in die Erscheinung tretende Wesen des Menschen es ist welches nach Seiten seines Gewordenseins von Gott charakterisirt wird, nicht aber dieses Wesen nach seinem inneren dieser Erscheinung zu Grunde liegenden Bestande. Und ebendarum sieht man sich in der Erwartung, wesensverschiedene Bestandtheile des Menschen gegenüber der Thierwelt angegeben zu finden, zunächst wiederum getäuscht. Denn wenn es selbstverständlich ist, dass auch die belebten untermenschlichen Creaturen in Folge schöpferischer Causalität aus irdischem Stoff hervorgegangen sind (vgl. Gen. 1, 24), so steht es andrerseits fest, dass allem Lebendigen Hauch des Lebens oder Odem des Lebens — denn נִשְׁמַת חַיִּים ist sachlich nicht verschieden von רוּחַ חַיִּים — als belebendes Princip innewohne (Gen. 6, 6, 17; 7, 15), dass insbesondere auch die Thierwelt nur lebe vermöge des von Gott ausgehenden schöpferischen Odems (Ps. 104, 30 vgl. Hiob 34,

14, 15) und dass darum von נֶפֶשׁ חַיָּה nicht minder bei den Thieren als bei dem Menschen geredet werden kann (z. B. Gen. 1, 30). So sind wir denn um den Unterschied zu finden zunächst wieder darauf zurückgeworfen, dass doch auch hier, analog der ersten Schöpfungsurkunde, die sonderliche Weise der göttlichen schöpferischen Bethätigung bei Herstellung des Menschen letztere bestimmt emporhebt über jene der Thierwelt — eine Unmittelbarkeit der Betheiligung Jahve-Elohims sowohl bei der körperlichen Bildung wie bei der Belebung des Menschen, wodurch dieser wie kein anderes aus Staub gewordenes und belebtes Wesen in Gottes Nähe gestellt wird. Denn Dem entspricht auch dass Gott den Menschen, und ihn allein, als ein sich selbst homogenes Ich behandelt und dass er ihm eine Aufgabe stellt (Gen. 2, 15), welche der vorher ihm zugedachten Herrschaft über die Erde congruent ist. Wir werden demnach in Einklang bleiben mit letzterer Schriftaussage, wenn wir, das Ergebniss der früheren mit dem Befund der letzteren zusammenfassend, den Vorzug des Menschen vor der Thierwelt in eine solche specifische Bildung seines Leibes und eine solche singuläre Einhauchung von Lebensodem in jenes Gebilde setzen, wodurch er als selbstmächtige, darum auch weltmächtige Creatur, mithin als gottesebenbildliche Persönlichkeit geschaffen eben damit in Gottes, der absoluten Persönlichkeit, Nähe gestellt ward. Der specifische Unterschied also seiner Geistleiblichkeit von jener der Thierwelt besteht an sich weder in der aus irdischem Stoff genommenen Leiblichkeit, noch gar in einer Geistigkeit welche den Menschen dem Bereiche der Creatur entnähme, noch überhaupt nur in einer Verbindung des belebenden Odems mit dem Leibe deren Wirkung die lebendige Seele ist, sondern in dem gottebenbildlichen Charakter dieses geistleiblichen Wesens, welcher nun aber auch dem Menschen schlechthin und nicht etwa bloss einer einzelnen Seite seines Wesens zugeeignet sein will.

4. Die Basis, auf welche alle weiteren dogmatischen Aussagen über den Menschen zu stehen kommen werden, ist hiermit gewonnen. Einerseits bestätigt sich uns auf diese Weise was wir über die emporstrebende Reihe der irdischen Creaturen und

über den Menschen als das letzte Glied derselben früher gesagt haben, und andrerseits bewahrheitet sich auch in diesem Stücke die Beobachtung dass wir nicht über die materielle und geistige Substanz für sich nähere Auskunft erhalten, sondern dass es vielmehr die Kräfte sind, die andersgearteten und anderswirkenden, worauf das Gewicht bei der Charakteristik des Menschen fällt. Nun ist auch hinsichtlich des Zieles und Centrums der Weltschöpfung der früher gewonnene Gedanke zum Verständniss gebracht, dass die Welt als Wiederschein und Abglanz der unendlichen Herrlichkeit Gottes im Endlichen vermeint in dem Menschen als selbst- und weltmächtiger geistleiblicher Creatur, dem Ebenbilde Gottes, zu ihrem Abschluss und zu ihrer Vollendung kommt; und jede weitere Charakteristik des Menschen wird nur dann den Anspruch auf Wahrheit erheben können, wenn beide Seiten zugleich, seine Zugehörigkeit zur Welt und seine ihn von dieser niederen Welt unterscheidende Gottesebenbildlichkeit, zu ihrem Rechte kommen. Es kann uns daher nicht befremden, wenn nicht bloss die körperliche Organisation der Thierwelt auf ihrer höheren Stufe näher an die des Menschen herantritt, sondern auch geistige Vermögen, Verstandesthätigkeit, Urtheil, Schlussfolgerung, Willensacte, Mittheilungsfähigkeit dort sich finden, denen Verwandtschaft mit den entsprechenden menschlichen Vermögen nicht abgesprochen werden kann. Nicht in jener körperlichen Organisation des Menschen an sich und nicht in den einzelnen geistigen Fähigkeiten für sich besteht der specifische Unterschied des Menschen von der Thierwelt, sondern das Entscheidende, wodurch nun erst jene graduellen Differenzen aus der Reihe in welcher sie stehen durch Aufprägung des specifisch menschlichen Charakters emporgehoben werden, liegt in der Fähigkeit der Selbstsetzung gegenüber der empfangenen geistleiblichen Natur, gegenüber der Welt mit welcher den Menschen diese Natur unlösbar verbindet, und vor Allem gegenüber dem absoluten Schöpfergotte selbst welchem er diese Natur verdankt. Denn auch das klare, in sich geschlossene Selbstbewusstsein des Menschen, von welchem wir das immer mit den Objecten noch verschmolzene thierische Bewusstsein unterschieden und zu unterscheiden das Recht

hatten, will auf jene Fähigkeit der Selbstsetzung, auf jene Selbstmächtigkeit die das Selbstbewusstsein erst ermöglicht und keineswegs darin aufgeht zurückgeführt sein. In Anbetracht Dessen darf man nun die verschiedenen Seiten des Menschenwesens unter dem Gesichtspunkt solcher Selbstmächtigkeit ins Auge fassen, indem nicht bloss sein geistiges Sein und Werden, sondern auch seine leibliche Erscheinung, unbeschadet des Gegebenseins der geistleiblichen Natur und der damit gezogenen Grenze der Selbstmächtigkeit, ihrer Bethätigung unterstellt ist. Von dem Thiere wird man, vorbehaltlich der späteren Erörterung über die auch in die physische Creatur eingedrungene Corruption, sagen dürfen, dass seine leibliche Erscheinung die sich auswirkende, in die Erscheinung tretende Seele sei. Nun beurtheilen wir zwar auch einen Menschen mehr oder weniger nach dem Eindruck welchen seine leibliche Erscheinung auf uns macht; aber wir thun es immer zugleich mit dem Bewusstsein, dass sein inneres Sein, sein Charakter, und diese äussere Erscheinung sich nicht decken: Das beruht darauf, dass hier nicht wie dort rein physische Auswirkung der inneren Potenz, der Idee des jeweiligen Organismus Statt findet, sondern ein Gemisch von Selbstsetzung und Gesetztheit, um dessenwillen die Ausgestaltung des Innenlebens bei der concreten, von der Sünde inficirten Menschennatur keine gleichmässige und einheitliche ist. Aber mehr als Dieses, mehr auch als die Beobachtung, dass der Mensch selbstmächtig seine geistigen Fähigkeiten bearbeitet indem er sie zum bewussten Gegenstande der Ausbildung macht, und dass er seine physische Umgebung bearbeitend (cf. Gen. 2, 15) selbstmächtig sie zum Gegenstand seiner Bethätigung und wiederum aus ihr Werkzeuge für sich und zu ihrer Beherrschung macht, mehr als alles Dieses, so gewiss hierin durchweg jene unterscheidende Selbstmächtigkeit sich bekundet, will die Selbstsetzung des Menschen nach Seiten des Schöpfers, des absoluten Gottes hin betont sein, worin der specifische Unterschied des Menschen von dem Thier culminirt. Offenbar ist es das Höchste worin die Selbstmächtigkeit des Menschen sich zu äussern und zu bethätigen vermag, dass er auch dem absoluten Urgrunde, aus welchem seine Existenz, seine Na-

tur und auch diese seine Selbstmächtigkeit stammt, sich selbst gegenüberstellen, ihn objectiviren, ihn für sich und sich selbst für ihn wollen und setzen kann, eine Art der Selbstsetzung, für welche innerhalb der Thierwelt auch nicht die Spur einer Analogie nachgewiesen werden kann. Daher es eine hochbedeutsame Aussage des Darwinismus ist, das Charakteristikum des vollbrachten Uebergangs vom Thier zum Menschen sei die Religion (Carneri).

5. Bringen wir nun das unterscheidende Wesen des Menschen als gottebenbildlicher Persönlichkeit in Verbindung mit der Gesammtrichtung und Bestimmung der Welt für Gott, wie sie letzterer in ihrer Totalität zugeeignet werden musste, so ergiebt sich, dass in dem Menschen kraft eigner, bewusster Setzung sich verwirklichen sollte worauf das Weltganze vermöge der nur so möglichen Schöpfung angelegt war, nämlich in Gott das Ziel seiner Lebensbewegung zu finden, Gottes theilhaftig zu sein, in völliger Hingebung an ihn, im Genusse seiner Liebe selig zu sein. Der unbewusste Preis des Schöpfergottes, den das gläubige Ohr aus den Werken seiner Hand heraustönen hört, und der bewusste Lobgesang der himmlischen Heerschaaren, die vor dem Angesicht und im Dienste Gottes stehen, sollte zusammenklingen in der aus Menschenherzen und Menschenmunde hervorquellenden Anbetung, so dass hier die Einigung und Einheit des wunderbar verzweigten Schöpfungswerkes zu Tage träte. Nicht die Persönlichkeit des Menschen an sich, die er ja als solche, nämlich creatürliche, mit den himmlischen Geistern gemein hat, ist es, wodurch die Einheit des Schöpfungswerkes, sein Zusammenschluss in dem Menschen bedingt ist, sondern dass diese Persönlichkeit, diese Selbst- und Weltmächtigkeit, von Gott dem Gebilde aus Staub als Ebenbild seiner absoluten Persönlichkeit aufgeprägt worden ist, dass nun so der Mensch mit seinem Haupte emporragt bis in den reinen Aether göttlichen Seins, wo die himmlischen Geistwesen vor dem dreimal Heiligen anbeten, und mit seinem Fusse hinabragt bis in die Tiefen der unbewussten materiellen Welt, sie mit sich und durch sich heraufziehend zu lichter, vollendeter Klarheit des göttlichen Abbildes, vermöge der Weltmächtigkeit die ihm verliehen

ward. Hier ist der Punkt wo die religiös-sittliche Seite des Ebenbildes Gottes in dem Menschen sich uns erschliesst, während wir vorher lediglich auf das Wesen des Menschen hinblickend davon noch Umgang nehmen mussten. Nicht als wenn wir nun hier zu erörtern hätten, was es um die Religion im Allgemeinen und was es um das Gewissen des Menschen sei — Beides kennen wir zunächst doch nur als dem natürlichen, d. h. dem concret sündlichen Menschen eigenthümlich, und darum können wir füglich erst bei der Lehre von dem natürlichen Menschen uns Dessen bemächtigen; wohl aber liegt in jener mit Selbstmächtigkeit innezuhaltenden Richtung des geschaffenen Menschen auf Gott hin, in dem Bestimmtsein und in der entsprechenden Selbstbestimmung für Gott, in der Bestimmung und Beherrschung der Welt für sich, den Menschen, die doch weder ihre noch seine Bestimmtheit für Gott aufheben, sondern vielmehr in derselben und in der entsprechenden Selbstbestimmung befasst sein sollte — hierin liegt Alles enthalten, was wir an dieser Stelle über den religiös-sittlichen Charakter des göttlichen Ebenbildes hinzuzufügen haben. Insbesondere ist, ohne dass wir noch weiter hierauf bezügliche Schriftstellen hinzuzunehmen brauchen, für Jeden der unsre bisherigen Voraussetzungen theilt ersichtlich, dass die aller Creatur anerschaffene Richtung auf Gott hin dem erstgeschaffenen Menschen nicht umdeswillen weniger oder überhaupt nicht mitgegeben sein konnte, weil er diese Richtung in ihrem Zusammenhang mit der Weltbeherrschung durch Selbstsetzung verwirklichen sollte. Man mag noch so sehr darauf ausgehen, die Potentialität der ursprünglichen menschlichen Begabung im Interesse seines weiteren actuellen, der Vollendung zustrebenden Werdens zu betonen, in keinem Falle ist es thunlich, diese Potentialität zu einer Neutralität herabzudrücken, welche etwa erst durch Selbstbestimmung zu einer Entscheidung für Gott, zur Richtung auf Gott hin umgewandelt und damit aufgehoben werden sollte. Solche Neutralität, an sich dem Schöpfungsbegriff widerstrebend, wäre vollends bei einem mit Selbstbestimmung ausgerüsteten Wesen thatsächliche Sünde, und indem anerschaffen ein Selbstwiderspruch, eine Unmöglichkeit. Es will Dieses gleichwie dem älteren so dem neuerdings

wieder auftauchenden Rationalismus gegenüber betont sein, wo man die Lehre vom Urstand aus der Dogmatik ausscheiden und diese Lehre in eine solche von der Bestimmung des Menschen umgestalten will (vgl. Wendt, von der menschl. Vollkommenheit S. 215, 217). Freilich wird man dünkt mich über die Bestimmung des Menschen nicht wohl etwas Sicheres auszusagen in der Lage sein, wenn nicht dabei auf die ursprüngliche Veranlagung des Menschen zurückgegangen wird, welche jener Bestimmung entspricht. Und nicht bloss in dem Sinne, dass damit ein Problem der eigenthümlich christlichen Geschichtsbetrachtung bezeichnet werde (ib. 215), sondern in dem Sinne, dass der christliche Glaube um sein selbst willen genöthigt ist das jener Bestimmung Gemässe von dem Urstande des Menschen auszusagen. Diese nothwendige Glaubensaussage wird immer, wie sehr auch im Einzelnen verschiedener Bestimmung fähig, das Gegentheil jener oberflächlichen rationalistischen Auffassung sein, dass der ursprüngliche Zustand ein solcher sittlicher Neutralität, in diesem Sinne sittlicher Unentwickeltheit gewesen, dass das physische, somatische Leben an sich zum Widerspruch gegen Gottes Willen geführt habe, dass der gegenwärtige sittliche Zustand des natürlichen Menschen ohne Sündenfall erklärbar sei u. dgl. Diese und ähnliche Annahmen sind — wir brauchen für den christlichen Glauben, dessen Aussage ja die Dogmatik sein soll, einen weiteren Nachweis darüber nicht zu erbringen — eine Unmöglichkeit. Vielmehr werden wir nun unter Bezugnahme auf die gegebenen Voraussetzungen und auf die auch den geschaffenen Menschen in sich begreifende Schriftaussage von der Gutheit alles Geschaffenen (Gen. 1, 31) nunmehr zu jenen NTlichen Zeugnissen (Eph. 4, 24 und Col. 3, 10) überzugehen in der Lage sein, in welchen man von Alters her einen Hinweis auf die religiös-sittliche Seite des göttlichen Ebenbildes in dem ersten Menschen gefunden hat. Es verschlägt im Grunde für den dogmatischen Ertrag der ersteren Stelle wenig, ob man die Worte *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας* als Bezeichnung Dessen auffasst wovon die Leser unterrichtet worden seien dass sie es gethan (v. Hofmann), oder als

Inhalt Dessen was ihnen ferner zu thun obliege; da ja in jedem Falle in der andern Stelle, wenn man nicht die unmögliche Verbindung des ἐνδυσάμενοι mit ἐνδύσασθε v. 12 vorzieht, beide aoristische Aussagen ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον (3, 9) und ἐνδυσάμενοι τὸν νέον an die Ermahnung μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους als begründende Charakteristik Dessen sich anschliessen was die Kolosser bei ihrer Bekehrung gethan. Und in keinem Falle, weder hier noch dort, handelt sichs um eine Angabe Desjenigen was das ursprüngliche Ebenbild Gottes in dem Menschen gewesen sei oder in sich befasst habe. Von dem neuen Menschen, welcher dem Christen eignet und eignen soll, sagt der Apostel Eph. 4, 24, dass er nach Gott, gottgemäss, geschaffen sei, und zwar geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit; und im Einklang damit wollen die Worte Col. 3, 10 κατ᾿ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν auch nicht auf die erstmalige Schöpfung des Menschen sondern auf die Neuschöpfung desselben in Christo gedeutet sein: angezogen haben die Colosser den neuen Menschen, welcher zu einer dem Bilde Dess der ihn (in Christo) geschaffen entsprechenden Erkenntniss erneuert wird. Man kann daher nur rückschlussweise, und insoferne allerdings mit Recht, im Allgemeinen denjenigen religiös-ethischen Charakter zu welchem die Neuschöpfung in Christo dem Christen verhilft dem ursprünglich von Gott geschaffenen Menschen beilegen, um so mehr als der Ausdruck κατ᾿ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν seiner Form nach jene erstmalige Schöpfung nach Gottes Bilde in Erinnerung bringt. Wobei freilich vorbehalten bleibt die damit noch keineswegs erledigte Frage, inwiefern der Art und dem Grade nach das in Christo Neugeschenkte von dem ursprünglich Veranlagten sich unterscheide und darüber hinausgehe.

6. Jedenfalls, wie bestimmt wir auch betonen mögen, dass der Urstand des nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen ein fürgöttlicher war, die gottgemässe religiöse und sittliche Stellung des Erstgeschaffenen in sich schliessend, so wenig dürfen wir uns dadurch den Blick für die Aufgabe trüben lassen, welche dem so Geschaffenen, nicht trotzdem sondern gerade umdeswillen weil er es war, nach Gottes Willen oblag, um zu dem Ziele seiner

Vollendung zu gelangen. Hat man neuerdings, im wohlbegreiflichen Gegensatz wider das andere Extrem, geradezu geläugnet dass dem Menschen ein Ziel gesetzt sei um Etwas zu werden, nämlich zu höherer Vollkommenheit sich zu entwickeln, und dagegen behauptet es sei ihm ein Sein, ein in jeder Beziehung abgerundetes Sein gegeben worden, in welchem er wenn auch ohne Zwang zu beharren gehabt hätte (Vilmar), so braucht man um dieser Irrung sich zu entledigen einerseits nur auf die Thatsache hinzuweisen, dass der Mensch in jenem „abgerundeten Sein" eben nicht beharrt hat, während er es hätte thun sollen, und andrerseits auf die Concession, dass jedweder „Zwang" hierbei hinwegzudenken sei: das Eine mit dem Anderen zusammengenommen genügt, um mit vollständiger Sicherheit den Satz festzustellen dessen wir zunächst bedürfen, dass die anfängliche Begabung und Ausstattung des Menschen eine von ihm zu lösende Aufgabe in sich schloss, ein Werden auf Grund des Seins, ein durch Selbstsetzung zu verwirklichendes Ziel, und wäre es auch nur dieses, zu bleiben in Dem was er durch die Schöpfung geworden. Es ist ein ganz vergebliches Bemühen, aus jenem Urstande in seiner Anlage auf ein weiteres, irgendwie zu erreichendes Ziel die Wahlfreiheit hinwegbringen zu wollen, etwa so, dass diese Wahlfreiheit ein Product der Sünde sei (Vilmar): der Mensch würde, im vollkommenen Urzustande verharrend, „nicht gewählt, sondern, wie die Thiere instinctiv und ohne Bewusstsein, mit gleicher Sicherheit wie die Thiere, aber mit hellem Bewusstsein nur das Eine gethan haben was in seiner Gottesebenbildlichkeit beschlossen und vorgebildet war." Jedenfalls hat der Mensch vermöge seiner allem Zwang entnommenen Fähigkeit so oder anders wollen zu können für Das was er nicht wollen sollte sich entschieden; und wenn ihr die hierbei bethätigte Wahlfreiheit schon ein Product der Sünde wollt sein lassen, so ist es euch gestattet zurückzugehen bis auf den Act kraft dessen der Mensch diese Wahlfreiheit setzte, oder hinter denselben so weit es euch beliebt — niemals werdet ihr davon loskommen, mit jener Selbstmächtigkeit, worin wir zunächst das Ebenbild Gottes in dem Menschen erkannten, die Fähigkeit der Anderssetzung verbinden

zu müssen. Gewiss giebt es für Gott, dessen Ebenbild der Mensch ist, jene Wahlfreiheit in dem Sinne wie wir sie dem Menschen zuzuschreiben haben nicht, und eben darum will sie nicht als das Wesentliche des göttlichen Ebenbildes an sich betrachtet sein, sondern als das nothwendige Correlat dieses Ebenbildes als in einer Creatur sich verwirklichenden. Darin dass dem Menschen bei seiner Selbstmächtigkeit und Selbstsetzung nicht schlechthinige, sondern abgeleitete, relative Absolutheit, dass ihm Persönlichkeit zwar aber creatürliche Persönlichkeit eignet, darin beruht es dass mit der Fähigkeit der Selbstsetzung nach Massgabe der Gesetztheit die Möglichkeit der Anderssetzung sich verbindet: die Realität der ersteren involvirt jene der letzteren, und die Frage warum Gott den Menschen mit solcher Fähigkeit der Anderssetzung erschaffen ist identisch mit der Frage warum er ihn überhaupt als solch selbstmächtige Creatur geschaffen, in welcher durch Selbstsetzung verwirklicht werden sollte was bei der physischen durch Gesetztheit. Aber eben daraus folgt nun auch, dass diese Möglichkeit der Anderssetzung nicht etwas schlechthin Bleibendes in dem Menschen, seine Persönlichkeit für immer Charakterisirendes sein sollte, sondern dass sie gerade durch Selbstsetzung hätte erhoben werden können und sollen zu einer Unmöglichkeit der Anderssetzung, nämlich zu einer solchen in welcher jene, die Möglichkeit, aufgehoben wäre. Hiermit ist die religiös-sittliche Aufgabe, welche dem Menschen vermöge Dessen wozu und als was er geschaffen gesetzt war, zunächst bezeichnet: das ihm gegebene Sein von sich aus, vermöge seiner Selbstmächtigkeit, so zu wollen dass er nichts Anders wollte noch schlüsslich wollen konnte, in diesem Ziele seiner Vollendung nachbildend das mit sich identische Wollen und Nicht-anders-wollenkönnen seines göttlichen Urbildes.

7. Aber von diesem obersten Punkte der dem Menschen kraft seiner Gottesebenbildlichkeit eignenden Bestimmung eröffnet sich uns alsbald ein weiterer Ausblick auf die verschiedenen und mannigfachen Momente in denen diese Bestimmung realisirt werden sollte und konnte: das erste, durch die Schöpfungsurkunde selbst unmittelbar nahegelegte ist das der geschlechtlichen Mehrung und

Ausbreitung, dort (Gen. 1, 28) in bedeutsamer Weise vorangestellt der Herrschaftsbestimmung gegenüber der übrigen irdischen Creatur, darum auch mit dieser in die entsprechende innere Verbindung zu setzen. Wenn es nach dem ersten Schöpfungsberichte scheinen könnte, als ob die paarweise Erschaffung des Menschen, wornach er also in Form geschlechtlicher Duplicität und Propagation die Menschheitsidee verwirklichen sollte, hierin auf gleicher Linie stünde mit der paarweisen Erschaffung der Thiere, so zeigt dagegen der zweite Schöpfungsbericht, in welchem der Mensch nicht wie vorher als Zielpunkt sondern als Mittelpunkt der ihn umgebenden Welt gedacht und unter diesem Aspecte die für ihn seiende Welt gewürdigt wird, dass jene Duplicität im Unterschied von der Thierwelt auf eine Einheit zurückgeführt sein will, welche den concreten Anfang der ungezählten Vielheit in der Ausbreitung des Geschlechtes bildete. Verstanden und damit der Zufälligkeit des Geschehnisses enthoben wird dieses sonderliche Verhältniss der geschlechtlichen Diremtion zur ursprünglichen Einheit, wenn man es in Verbindung setzt mit dem Wesensunterschied der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gegenüber der Thierwelt. Während die göttliche Idee, wie sie den mannigfachen Gestaltungen in der Thierwelt zu Grunde liegt, hier schlechthin in Form genereller Entwickelung, darum nur in Form geschlechtlicher Duplicität sich verwirklicht — das Genus ist hier das eigentlich Reale, das Individuum nur vermöge des ersteren und als Mittel für solchen Zweck: so fasst sich dagegen die göttliche Idee, deren Ausprägung die concrete Menschheit ist zunächst potentiell in Einem Individuum zusammen, darnach zur geschlechtlichen Duplicität sich scheidend, zum Beweis, dass hier das Individuum nicht bloss Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck zugleich sei, und mit der Wirkung, dass die geschlechtliche Entwickelung ein Ziel habe welches jenseits derselben läge, durch sie vermittelt, aber so, dass nun Beides, die Individualität und die Gliedschaft an einem Menschheitsganzen, zu seinem vollen Rechte käme. Wir finden also auf diesem speciellen Punkte denselben Zusammenschluss der untermenschlichen und der übermenschlichen Creatur, als welchen wir vorher im Allgemeinen den Menschen erfasst haben:

auf der einen Seite theilnehmend an der generellen Ausgestaltung der göttlichen Schöpferidee, bestimmt für das Ganze und durch das Ganze zu sein, auf der andern Seite darüber hinausstrebend, im Individuum zugleich das Ganze darstellend, zu einem Für-sich-sein sich entwickelnd dem die geschlechtliche Bestimmtheit und Abhängigkeit nur ein Durchgangspunkt gewesen ist (vgl. Matth. 22, 30). Hierdurch wie gesagt, durch diesen nachweisbaren Zusammenhang mit dem specifischen Wesen des Menschen, entfällt dem Berichte, dass der Mensch zunächst als Einer erschaffen und das Weib alsdann von dem Manne her geworden sei, für uns der Charakter der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit, und wir sind nun in der Lage, diese Seite des Menschenwesens in die gebührende Relation zu setzen mit der Aufgabe und Bestimmung, wie wir sie dem Menschen vorher auf Grund seiner gottesbildlichen Persönlichkeit zugeschrieben haben. Am Allernächsten liegt hierbei, was ja auch von der Schöpfungsurkunde unmittelbar beigefügt wird, dass der Vollzug der Herrschaft über die untermenschliche Creatur durch jene allmähliche Entfaltung der Menschheitsidee in einer Fülle von Individuen, welche gleichwohl unter der Einheit des Geschlechtes beschlossen sind, sich realisire und realisiren solle; dass also die so geartete und so geeinigte Menschheit eine Geschichte durchleben solle in welcher sie jene Aufgabe zu erfüllen hätte. Hiermit ist denn, so gewiss wir auch diejenige Bewältigung der physischen Creatur, wie sie dem Menschen erst in Folge der Sünde gesetzt ist, hinwegzudenken haben, doch jedweder Ueberspannung der desfallsigen Fähigkeit des Erstgeschaffenen gewehrt, als wenn die Fähigkeit und die ihr entsprechende Bestimmung schon den in Aussicht genommenen Erwerb in sich begriffe. Gilt es von Christo, dem sündlosen Gottmenschen, dass er in den Tagen seines Fleisches gelernt und zwar den Gehorsam gelernt habe (vgl. Hebr. 5, 8), so wird es auch und noch vielmehr von dem ersten Menschen gegolten haben, welcher durch Selbstsetzung in Form geschichtlicher, genereller Entwickelung werden sollte was zu sein Gott ihn geschaffen. Eindringend, sich hineinlebend in die unendlichen Gottesgedanken, welche in der für den Menschen geschaffenen,

ihm homogenen Welt niedergelegt sind, sollte er jene Weltmächtigkeit verwirklichen welche nach Aussen hin seine Gottesebenbildlichkeit bezeichnet. Denn diese auch intellectuelle Erfassung, nur aber in völliger Einheit mit der Aufnahme des Weltwesens als göttlicher Setzung, als Wiederscheines der Gottesherrlichkeit gedacht, ist allerdings die nothwendige Voraussetzung und Vorbedingung für die Ausübung der dem Menschen bestimmten Herrschaft, welche doch nichts Anderes besagt als Aneignung der Welt behufs ihres dem Menschen gemäss seinen höheren Zielen zu leistenden Dienstes. Ebendamit aber werden wir sofort hinübergeleitet zu der anderen nach Innen wie nach Oben gelegenen Seite, auf welche die Selbstmächtigkeit des Menschen deren Ausdruck seine Weltmächtigkeit ist sich beziehen sollte. Die Aneignung Gottes hier entspricht um so mehr der Aneignung der Welt, als ja letztere nur als Gottes seiende, für Gott bestimmte angeeignet werden sollte, so dass jene durch diese und diese wiederum durch jene geschehen sein würde. Die thatsächliche Einheit mit Gott zu welcher der Mensch geschaffen war hätte durchaus nicht ausgeschlossen die Möglichkeit und die Aufgabe eines allmählich wachsenden Sich-erschliessens für die göttliche Lebensfülle, wie Solches ja schon in dem Verhältniss zwischen dem endlichen wenn auch gottesbildlichen Geschöpf zu dem unendlichen absoluten Gott begründet ist. Und so wenig wir nach der Schrift Anlass haben, jene Unmittelbarkeit des Gottschauens welche das Ziel der seligen Vollendung sein wird dem ersten Menschen zuzuschreiben, so werden wir doch jedenfalls die Spaltung hinwegzuthun haben wie sie bei dem sündigen Menschen zwischen dem Leben und dem Erkennen eingetreten ist: also eine wachsende Aneignung Gottes, bei welcher der Mensch in harmonischer Verbindung seiner Kräfte vermöge seiner Selbstsetzung für Gott mehr und mehr Gottes inne und mächtig geworden sein würde, *ἀπ᾽ ἀληθείας εἰς ἀλήθειαν, ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*. Dieses nun aber wiederum, gleichwie bei der Aneignung der Welt, in Form genereller Entwickelung, als ein zum Ziele seiner Vollendung fortschreitendes Menschheitsganze, bei welchem vermöge der Harmonie seiner Bestandtheile der Einzelbesitz dem Ganzen

und der Erwerb des Ganzen dem Einzelnen, ohne Spannung und ohne Gegensatz aber in reichster Mannigfaltigkeit, zu Gute käme. Man wird auch nicht sagen dürfen, dass es ein blosses Gedankenspiel sei, die Lösung der dem sündlosen Menschen gestellten Aufgabe irgendwie sich vorzustellen, weil ja doch die Schrift darüber schweige und die thatsächliche Entwickelung eine andere geworden ist. Wenn wir ein Recht hatten von der Neuschaffung in Christo aus auf den religiös-sittlichen Charakter des Erstgeschaffenen zurückzuschliessen, wenn gemäss der früher besprochenen Verbindung zwischen Schöpfungs- und Erlösungsidee das dem Menschen zugedachte Ziel gleichwohl erreicht wird, so ist in der Beziehung der Realität und der Beschaffenheit des letzteren auf seinen schöpfungsmässigen Ausgangspunkt die Möglichkeit und der Anlass gegeben, den Verbindungslinien welche bei normaler Entwickelung von dem Einen zum Andern geführt haben würden nachzudenken. Keinesfalls ist ja auch der gegenwärtige Bestand des Menschenwesens, was immer durch den Fall für Aenderungen und Defecte seines ursprünglichen Charakters eingetreten sind, so geartet, dass zwischen jenem und diesem ein Vergleich überhaupt nicht mehr möglich wäre.

8. Hat man bis hieher die Ausstattung des Erstgeschaffenen und die hiermit ihm gestellte Aufgabe in ihrem nothwendigen Zusammenhange sich zum Verständniss gebracht, so wird die Freiheit vom Tode und den ihn bedingenden Ursachen und Zuständlichkeiten sich als unausweichliche Consequenz jener Beschaffenheit des Menschenwesens herausstellen. Zunächst ist es ohne Zweifel der Schriftdarstellung entsprechend, dass man nicht etwa mit diesem Punkte die Charakteristik des Ebenbildes Gottes in dem Menschen beginne, da ja die Schrift weder in dem ersten noch in dem zweiten Schöpfungsbericht dessen Erwähnung thut, sondern von dem Eintritt des Todes erst mit Beziehung auf den Fall redet. Mag es nun in Anbetracht der letzteren Thatsache, von der wir hier noch nicht zu handeln haben, vollkommen schriftgemäss sein, die ursprüngliche Menschennatur als der Nothwendigkeit des Todes nicht unterworfen zu denken, so kann doch erst an dieser Stelle der Versuch gemacht werden diese Immu-

nität als eine aus dem Wesen des ersten Menschen abfolgende zu begreifen, statt sie nur in ihrer Aeusserlichkeit hinzunehmen und anzuerkennen. Vorerst sind wir durch die bisherige Charakteristik des ersten Menschen mit Nichten zu der früher beliebten Vorstellung geführt worden, als ob der Geist oder die Seele des Menschen an und für sich schon unsterblich, der Leib als solcher sterblich wäre. Von dieser abstracten Scheidung zweier heterogener Bestandtheile des Menschen weiss die Schrift Nichts, so wenig sie dann, bei der Androhung des Todes, diesen Tod bloss für eine einzelne Seite des Menschenwesens bestimmt sein lässt. Und um so zu urtheilen müsste doch das Wesen des Geistes in der Schrift viel genauer als wir es gefunden haben, in seinem Unterschiede von der Materie, bezeichnet sein. Wir können, wollen wir anders das Wesen des Menschen nach Massgabe unsres bisherigen Verständnisses festhalten, unmöglich die Materialität oder Leiblichkeit desselben von ihm abstreifen, wie man ein zufälliges Gewand abstreift oder wie man den Kern des Dinges findet wenn man seine Schale hinwegthut. Und andrerseits liegt in dem belebenden Odem Gottes, durch dessen Einhauchung das Gebilde von Staub eine lebendige Seele wurde, an sich keineswegs indicirt dass nun dieses Leben schon umdeswillen ein unauflösliches sei: die Zurücknahme des belebenden Odems und damit das Zurücksinken des belebten Wesens in den Staub wird nur dann undenkbar sein wenn es der Bestimmung des Wesens widerspricht. Dieser Widerspruch würde dann nicht eintreten, wenn das Individuum seinen Werth und seinen Zweck nur als Glied der Gattung und für dieselbe hätte, in welcher als bleibender die göttliche Idee sich ausprägte. Anders verhält es sich daher allerdings mit dem Menschen, wenn wir Recht gehabt haben neben und inmitten seiner Bestimmung zu genereller Entfaltung der in ihm verkörperten Schöpferidee ihm auch als Individuum eine selbständige Bedeutung, einen Selbstzweck zuzuschreiben und daher die geschlechtliche Differenzirung nur als Mittel zum Zweck aufzufassen. Dieser Individualwerth des Menschen aber ist nun wie wir wissen nur die Consequenz jener Gottesebenbildlichkeit, welche in der Selbstmächtigkeit der in dem Menschen realisirten

Gottesidee beruht. Hieraus erst wird wie uns dünkt die Thatsache begreiflich, weil als congruentes Stück in die bisherige Erkenntniss sich einfügend, dass der so geartete Mensch, nicht etwa nur ein einzelner Theil seines Wesens sondern er als dieses schöpfungsmässige Ganze, und in Uebereinstimmung mit der ihm gestellten Aufgabe, zu dauernder Fortexistenz bestimmt war. Ebenso klar ist nun, dass dieses andauernde Leben nicht bloss in dem abstracten Fürsichsein des menschlichen Wesens begründet sein wird, sondern zugleich und wesentlich bedingt durch die zwiefache Aneignung auf welche die Selbstmächtigkeit des Menschen angelegt war, die Aneignung Gottes und jene der Welt in dem oben besprochenen Sinne. Denn eben Dieses ist der Charakter des creatürlichen Lebens, des geistigen wie des materiellen, dass es lebe durch fortdauernde Hereinnahme und Aneignung gegebener Lebenselemente, und die Aussage Gen. 3, 22, wie immer man sie im Uebrigen deuten möge, dient Dem zur Bestätigung. Die Abnutzung und der Verbrauch, wie sie dermalen durch das Leben selbst eintreten und die Auflösung im Tode vorbereiten, kann dagegen nicht angeführt werden, weil bei diesem gegenwärtigen Leben die Voraussetzungen nicht zutreffen von welchen aus wir jenes dem Tode nicht unterworfene Leben zu behaupten haben. Vielmehr werden wir uns dieses andauernde Leben als in steigender Verklärung, das leibliche insonderheit in wachsender Vergeistigung begriffen vorzustellen haben, nicht in unendlicher Progression, sondern zu einem Ziele hin welches im Allgemeinen dem durch die Erlösung zu erreichenden Ziele entspricht.

9. Wir haben die Lehre von dem göttlichen Ebenbilde des Erstgeschaffenen entwickelt, ohne dabei zunächst auf die confessionellen Streitfragen, ob dieses Ebenbild verlierbar oder unverlierbar, ob Accidens oder Substanz des Menschen, ob *donum superadditum* oder *naturale* sei, Rücksicht zu nehmen. Auch jene modernen Anschauungen, welche das einzelgeschichtliche Ereigniss des Sündenfalls läugnend umdeswillen nothwendig auch das ursprüngliche Ebenbild Gottes anders auffassen müssen, haben wir nur gestreift. In der That ist der eigentliche Ort nach der einen wie nach der andern Seite Stellung zu nehmen nicht hier,

sondern später bei der Lehre vom Falle des Menschen, von der in die Welt eingetretenen Sünde, und für uns, die wir in der Dogmatik die Realitäten des Glaubens als vergewisserte voraussetzen, liegen die Dinge auch desfalls wesentlich anders als bei Jenen welche diese Realitäten überhaupt erst als solche erweisen zu müssen glauben. Wer die Voraussetzungen theilt von denen aus wir an die Lehre vom Menschen herangetreten sind, Der wird hoffe ich unsre Darstellung im Wesentlichen als dem Glauben entsprechend und insofern richtig befinden; wo aber Jenes und darum auch Dieses nicht zutrifft, da würde schwerlich viel geholfen sein, wollten wir nun an diesem Orte versuchen den Streit mit ihnen zum Austrag zu bringen. Nur insofern wird es thunlich sein, hier auf jene confessionellen Differenzen welche ihren Ausgangspunkt in der verschiedenen Beurtheilung des natürlichen — gefallenen — Menschen haben einen kritischen Blick zu werfen, als wir bisher das Material zur Entscheidung derselben gewonnen haben und nicht mehr fürchten müssen, durch ungeeignete, dem vorliegenden Thatbestande disparate Gesichtspunkte denselben zu verwirren. Ein solcher ungeeigneter Gesichtspunkt ist vorerst dieser, von welchem die Behauptung eines *donum gratiae superadditum* in dem ersten Menschen, unterschieden von der natürlichen Ausrüstung und Beschaffenheit desselben, ausgeht. Denn die ganze Unterscheidung eines Uebernatürlichen und eines Natürlichen, vor Allem auch die Herbeiziehung der Gnade, hat doch offenbar dort noch gar nicht ihre Stelle, wo es sich lediglich um das schöpfungsmässig Gewordene handelt, welches abgesehen von der Sünde und dem darauf bezüglichen Erlösungsrathschluss durch göttliche Wirkung ins Dasein gerufen ward, damit es nun dieses so und so beschaffene, sein gesammtes Wesen der Creation verdankende Geschöpf sei. Auch die Concession, welche man gegenüber dem Vorwurf der Katholiken als erkenne man in dem ersten Menschen gar keine übernatürlichen Gaben an evangelischerseits machte, die Einwohnung des h. Geistes und der gesammten Trinität in dem Erstgeschaffenen sei ja freilich *non pars vel proprietas aliqua naturae hominis*, *sed donum supernaturale* (Gerhard), ist für uns unbrauchbar, indem sie einerseits

etwas Selbstverständliches aussagt und andrerseits den Stand der Frage verrückt. Jene Einwohnung, so weit wir davon nach Massgabe unsrer Unterscheidung zwischen dem Anfangszustande und seiner intendirten Vollendung zu reden haben, ist ja freilich nichts zur geschaffenen Natur als solcher Gehöriges, aber ebensowenig supernatural in dem Sinne in welchem alle Auswirkungen und Gaben des erlösenden Gottes supernatural zu nennen sind; sondern eben zu jener natürlichen Ausrüstung des Menschen gehörte es dass er Gottes inne wäre und würde, weil für dessen Aneignung und Communication schöpfungsmässig bestimmt. Und nun vollends die Vorstellung, dass Gott dem ersten Menschen das *donum supernaturale* der *iustitia originalis* gegeben habe als Zügel für die in der *pars inferior hominis* vorhandenen Ataxie und Hinneigung zum *bonum corporale et sensibile* ist nach allen Seiten hin so haltlos und findet ihre Widerlegung so unmittelbar in unsrer bisherigen Schöpfungslehre, dass wir uns der Mühe überhoben erachten dürfen ein Wort zu ihrer Widerlegung hier beizufügen. Aber auch die in dem Bekenntniss und in der Theologie unsrer Kirche vielbehandelte Frage, ob die *imago divina* Substanz oder Accidens des ersten Menschen, demnach unverlierbar oder verlierbar gewesen sei, hat so gestellt ihre erheblichen Bedenken, welche in dem Ursprung der desfallsigen Controverse jedem Kenner ihrer Geschichte sofort entgegentreten. Die Einordnung unter die von Aristoteles herübergenommene philosophische Kategorie von Substanz und Accidens liess die Sache um die es sich hier handelte aus ihrem eigenartigen, darum auch nach eigenartigem Massstabe zu beurtheilenden Gebiete heraustreten und erregte nachweisbar den gar nicht unbegründeten Zweifel, ob und inwiefern die Subsumtion der *imago divina* unter die Accidenzen den concreten dogmatisch zu bestimmenden Thatbestand schädigen könnte. Hierzu kam nun weiter, dass man den schriftmässigen Begriff des göttlichen Ebenbildes mit der erforderlichen Exactheit festzustellen unterlassen hatte, während man andrerseits durch die confessionelle Controverse darauf hingedrängt war, die religiös-ethische Seite desselben in den Vordergrund zu stellen oder geradezu als das eigentliche Wesen

desselben zu betrachten. Fünf verschiedene Weisen giebt z. B. Gerhard (IV, 289) an, wie man die *imago divina* des ersten Menschen auffassen könne, von denen die vier ersteren mehr oder weniger, so oder anders gewendet, die essentielle Ausstattung des Menschen bezeichnen, und nur die fünfte sie mit der anerschaffenen *iustitia* und *sanctitas* identificirt: der eingetretene Verlust des göttlichen Ebenbildes, mithin die Accidentalität desselben, wird daher nur im letzteren Falle bestimmt behauptet, in den vorhergehenden ganz oder theilweise geläugnet. Um hier Klarheit zu schaffen und insbesondere der Einrede Schleiermachers zu begegnen, dass doch ein immer nur mit der Natur seiner Gattung handelndes Einzelwesen nicht die Natur seiner Gattung verändern könne, wird man vor Allem die auch hier wieder auftretende falsche Abstraction von der eigenartigen Beschaffenheit des menschlichen Wesens aufzugeben und dieses gemäss der ihm, unterschieden von allen andern irdischen Creaturen, verliehenen Selbstmächtigkeit aufzufassen haben. Wenn man nach Aussagen der Schrift, wie Gen. 5, 1—3, Gen. 9, 6 vgl. mit Jac. 3, 9, 1 Cor. 11, 7 ohne Zweifel das Recht hat, auch dem gefallenen Menschen das Ebenbild Gottes zuzuschreiben, so ist doch damit in keiner Weise schon ein Urtheil darüber ausgesprochen, ob das Ebenbild Gottes ihm auch geblieben sei in dem Sinne wornach man die *concreata sanctitas et iustitia* darunter verstand. Aber so verhält es sich wiederum nicht, dass man einfach sagen dürfte das Ebenbild Gottes in dem ersten Menschen sei in dem einen Sinne gefasst unverlierbar, in dem andern verlierbar gewesen. Denn auch jene Selbstmächtigkeit, jene persönliche Selbstsetzung, vermöge deren der Mensch um die *concreata sanctitas* und *iustitia* sich bringen konnte und gebracht hat, sammt der darin begründeten Weltmächtigkeit, ist gar nicht einfach geblieben was sie vor dem Falle war. Wollten wir nun aber näher an die Aufgabe herantreten Gebliebenes mithin Unverlierbares von nicht Gebliebenem also Verlierbarem zu unterscheiden, so würden wir damit fälschlich vorwegnehmen was erst durch die Lehre vom Fall und von der Sünde zur Klarheit gebracht werden kann; und der Zweck dieser ganzen Auseinandersetzung ist damit erreicht, wenn

man die Unthunlichkeit einer sicheren Beantwortung jener dogmatischen Fragen an unserm Orte erkennt und umdeswillen eines voreiligen Urtheils sich enthält.

10. Auch die andere bei der Lehre von dem Menschen erhobene Frage, ob der Mensch aus Leib und Seele bestehe, oder aber aus Leib, Seele und Geist, die Frage der Dichotomie oder Trichotomie, beantwortet sich nach unsern Voraussetzungen nicht so einfach wie man sie meint. Wir konnten unsre Aussagen von dem Menschen nicht damit beginnen, dass der Mensch im Unterschied von der rein materiellen und von der reinen Geister-Welt ein geistleibliches, aus Leib und Seele bestehendes Wesen sei; wir können sie ebensowenig damit schliessen. Und noch viel weniger können wir den Lebensodem durch dessen Einhauchung der Mensch zu lebendiger Seele wurde, den Geist durch welchen er lebt, auch wenn dieser nun als des Menschen eigner Geist von dem göttlichen, schöpferischen Geiste gesondert wird (vgl. Sach. 12, 1 und 1 Cor. 2, 11), irgendwie als einen „Theil" des Menschenwesens neben andern Theilen, etwa gegenüber der Seele, auffassen, wenn doch unter Allem das Sicherste dieses ist, dass sich Geist und Seele zu einander verhalten wie *Principium* und *Principiatum* (Delitzsch). Andrerseits sahen wir, dass nach der Schrift allem Lebendigen, dem Thiere nicht minder wie dem Menschen, ein Hauch oder Odem des Lebens als belebendes Princip innewohne, daher denn das Thier ebenso als נֶפֶשׁ חַיָּה bezeichnet werden konnte (vgl. Gen. 2, 19) wie der Mensch, und andrerseits Gott als der Gott der Geister alles Fleisches (Num. 16, 22 vgl. 27, 16), als *πατὴρ τῶν πνευμάτων* (Hebr. 12, 9) erscheint, insofern der Lebensodem jedwedes lebenden Wesens von ihm ausgeht. Wo Gott sein Gericht ankündigt, welches den nicht an ihn Glaubenden zum Tode gereichen soll, da sagt er: „nicht soll mein Geist für immer in dem Menschen walten" (Gen. 6, 3); im Tode geht der Lebensodem zurück zu Gott der ihn gegeben (Koh. 12, 7), und wenn Gott von den Thieren seinen Lebensodem zurückzieht, so sterben sie (Ps. 104, 30). So dass hieraus die Zweifelsfragen, welchen der Skeptiker des A. T. gemäss dem Vordersatze רוּחַ אֶחָד לַכֹּל (Koh. 3, 19) Ausdruck giebt (ebenda u.

V. 20), sich wohl verstehen lassen. Wollte man nun aber vorschnell zufahren und aus der Thatsache, dass alles Lebendige durch den lebenschaffenden Odem Gottes lebt, ihn mithin zum immanent wirksamen Lebensgrunde hat, eine Folgerung ziehen, welche dem Geschaffensein dieses Lebendigen präjudicirte und insbesondere Menschengeist und Gottesgeist mit einander identificirte, so würden Dem nicht bloss die oben angeführten Schriftaussagen (Sach. 12, 1 und 1 Cor. 2, 11), sondern vor Allem die gesammte Grundanschauung der Schrift über das Verhältniss der Creatur zu dem Schöpfer widerstreiten. Oder wollte man von derselben Thatsache aus, verbunden mit der andern, dass von Thierseele in der Schrift ebenso die Rede ist wie von Menschenseele, zu dem Schlusse kommen, dass zwischen Menschengeist und thierischem Lebensodem, zwischen Menschenseele und Thierseele kein wesentlicher Unterschied sei, so müssten wir dagegen erinnern, dass wir doch auch (vgl. Am. 6, 8; Jes. 42, 1; Hebr. 10, 38) von einer Seele Gottes lesen und darum jener Schluss über sein Ziel hinaustrifft. Wir werden also, ohne zu jenen vorschnellen und irrigen Consequenzen uns verleiten zu lassen, dabei stehen bleiben dürfen, dass רוּחַ oder נְשָׁמָה oder *πνεῦμα* allenthalben das Belebende, Leben Setzende, נֶפֶשׁ oder *ψυχὴ* durchweg das Belebte und Lebende sei, und dass Dieses von allem Lebendigen, Gott selbst inbegriffen, so oder anders gelte, ohne dass nun damit schon bestimmt wäre wie dieses gleichermassen von allem Lebendigen Ausgesagte sich seinem Wesen und Begriffe nach je nach der Art dieses Lebendigen modificire. Nicht dass Geist dem Menschen innewohnt und Seele dessen Wirkung ist unterscheidet ihn von Gott, sondern wie; und nicht dass Lebensodem den Menschen zu lebendem Wesen constituirt unterscheidet ihn von dem Thiere, sondern in welcher sonderlichen Weise. Wir haben diese sonderliche Weise bereits oben kennen gelernt und fügen daher in letzterer Hinsicht hier nur noch hinzu, dass wenn auch der die Thiere belebende Odem als ihr Odem (רוּחָם Ps. 104, 29) bezeichnet werden kann, insofern entsprechend der dem Menschen geltenden Aussage כָּל־עוֹד נִשְׁמָתִי בִי (Hiob 27, 3), doch die Art des Besitzes in dem einen und in dem an-

dern Falle keineswegs dieselbe sein wird. Des Thieres eigen ist der es belebende Odem nicht wie er des Menschen eigen ist: nämlich in dem Masse nicht, in welchem Selbstsetzung jenem nicht zukommt, wohl aber diesem. Wir sagen auch nicht von den Thieren dass sie Geist haben, sondern der Geist hat sie, wohl aber sagen wir Jenes von den Menschen. Und doch ist auch bei dem Menschen Dies dass er Geist hat, dass seines Lebens Setzung in gewissem Masse seine eigne Setzung ist, erst die Folge Dessen dass der Geist ihn hat, ihm als wirksamer Lebensgrund innewohnt. Hieraus verstehen wir nun auch, dass bei dem Menschen deutlicher als bei dem Thier der ihm eigne Geist, das Princip seiner Selbstsetzung, sich scheidet und unterscheidet von dem göttlichen Geist als dem ihm einwohnenden Lebensgrunde; und dass andrerseits dieses Geistige als creatürliche Wirkung des immanenten und tragenden Gottesgeistes in seiner Gegenübersetzung gegen das materiell Leibliche ebenso als *ψυχὴ* wie als *πνεῦμα* bezeichnet werden kann: *σῶμα* und *ψυχὴ* constituiren den ganzen Menschen (vgl. Mtth. 10, 28) gleichwie *σῶμα* und *πνεῦμα* (1 Cor. 7, 34 cf. Jac. 2, 26), Sterben ist nicht minder eine Hingabe des *πνεῦμα* wie eine solche der *ψυχὴ* (Mtth. 27, 50, Luc. 23, 46, Act. 8, 59 vgl. mit 1 Reg. 17, 22, Act. 20, 10, Mtth. 20, 28), und was von dem Menschen nach Ablegung des Leibes im Tode fortlebt wird bald als Geist bald als Seele bezeichnet (1 Petr. 3, 19; Hebr. 12, 23; Apoc. 6, 9; 20, 4). Hiernach werden wir, wenn einmal die Frage auf Dichotomie oder Trichotomie des Menschenwesens gestellt wird, zwar nicht umhin können uns für die erstere zu erklären, aber so dass unsre Antwort nach dem Ergebniss der bisherigen Untersuchung sich modificirt. Denn eben Dieses ist nun der Charakter der menschlichen Seele, wie wir sie im Unterschiede von der Thierseele dem Menschen und ihm allein zuschreiben, dass sie geistig-lebendiges Wesen ist nicht bloss auf Grund göttlichen lebenschaffenden Pneumas, sondern einer hierdurch bedingten pneumatischen Selbstsetzung des Menschen; wornach denn was die menschliche Seele als solche charakterisirt gerade das menschliche Pneuma ist, welches man fälschlich als einen daneben stehenden „Theil" besondert hat.

Denn daraus begreift sich nun erst die Thatsache, dass trotz der begrifflichen Unterscheidung von *πνεῦμα* und *ψυχή* doch in den genannten Stellen der Mensch als aus Leib und Seele, nämlich dieser durch das menschliche Pneuma charakterisirten Seele, bestehend vorgestellt und das nach dem Tode des Menschen Ueberlebende und Bleibende sowohl als Seele wie als Geist bezeichnet wird. Und an diesem Ergebniss können uns nun auch jene beiden Schriftaussagen Hebr. 4, 12 und 1 Thess. 5, 23 mit ihrem Scheine der Trichotomie nicht irre machen. Zumal in der ersteren Stelle, mag man nun *ψυχῆς καὶ πνεύματος* von *ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν* abhängig denken oder der natürlichen Wortstellung entsprechend gleich dem letzteren Paare von *μερισμοῦ* abhängig sein lassen, der Gedanke gar nicht darauf abzielt, über das Verhältniss zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα*, deren Verhältniss zu einander von anderwärts her entnommen sein will, Etwas auszusagen, sondern vielmehr die richterische Qualität des göttlichen Wortes zum Ausdruck zu bringen, deren Voraussetzung und Vorbedingung es ist, dass das Innerlichste und innigst Verbundene im Menschen von ihm durchdrungen und bloss gelegt wird. Eine Meinungsäusserung des Apostels an dieser Stelle zu finden über das Verhältniss von Geist und Seele zu einander sind wir ebensowenig berechtigt als daraus zu entnehmen, welches seiner Meinung nach das Verhältniss von Bändern und Mark zu einander sei. Die Stelle kann also nicht dazu gebraucht werden, eine neue und wesentlich andere Anschauung über das Verhältniss von Geist und Seele zu begründen, als jene ist die wir bisher gewonnen haben. Es dient lediglich zur Veranschaulichung des Gedankens von der einschneidenden und durchdringenden Energie des göttlichen Wortes, wenn der Verfasser sagt, dass auch das innigst und innerlichst Verbundene, Geist und Seele, welche in dem Verhältniss von *Principium* und *Principiatum* zu denken uns dadurch nicht verwehrt wird, solcher einschneidenden und blosslegenden Einwirkung des Wortes unterliegen. Und wenn es wahr ist was wir früher erkannt haben, dass das *πνεῦμα* des Menschen als ihm eignes, creatürliches, sein seelisches Wesen als menschliches charakterisirendes von dem immanenten und

tragenden Gottesgeiste unterschieden sein will, so dass demnach auch von einer Befleckung des Geistes gleichwie des Fleisches die Rede sein kann (2 Cor. 7, 1), so darf es nicht Wunder nehmen, wenn der Apostel (1 Thess. 5, 23) um die vollständige Bewahrung der Thessalonicher innerhalb ihres Christenstandes auszudrücken ihnen anwünscht, es möge im Vollbestand ihr Geist, Seele und Leib erhalten werden auf untadelige Weise bei der Zukunft unsers Herrn Jesu Christi (vgl. v. Hofmann z. d. St.). Gewiss bezeichnet Paulus mit den drei Stücken den ganzen Menschen, aber ob im Sinne einer Trichotomie, wornach Geist und Seele als „Theile“ von einander zu unterscheiden seien, Das ist doch in der That daraus nicht zu ersehen; sondern wenn ein Mensch wirklich nicht Mensch wäre ohne eignes lebensetzendes *πνεῦμα*, ohne die hierdurch gesetzte und charakterisirte *ψυχή* und ohne das damit congruente *σῶμα*, so bedarf es schlechthin keiner Trichotomie um die Ausdrucksweise des Apostels als zweckentsprechende zu verstehen. Indem wir aber so vollständig in Einklang bleiben mit den grundlegenden Aussagen über das Ebenbild Gottes im Menschen, wollen wir doch beim Abschluss dieser Untersuchung Dessen eingedenk bleiben dass wir überhaupt Leibliches und Seelisches, Stoffliches und Geistiges nicht nach Massgabe der Substanzen, die wir nicht kennen, sondern nach Massgabe der verschiedenen Kräfte, die wir den Substanzen beilegen, unterscheiden, woraus denn auch die Modification des Sinnes, in welchem wir hier die Dichotomie vertreten haben, und zugleich nochmals die Unmöglichkeit abfolgt, in dualistischer Weise Leib und Geist einander entgegenzusetzen.

§. 24. Schliesst die Generation als zeitliche Verwirklichung des ewigen Schöpfungsgedankens die göttliche Erhaltung und Regierung der Welt in sich, so folgt daraus doch keineswegs, dass diese Bethätigungen Gottes für den Glauben und für die dogmatische Erkenntniss von der Schöpfung in ihrem bisher bestimmten Sinne nicht zu unterscheiden wären. Das Recht der Unterscheidung begründet sich auf

die Realität des zeitlichen Verlaufs der ins Dasein gerufenen Welt zu dem von Gott ihr gesetzten Ziele. Die Weise der Welterhaltung, wodurch die Regierung ermöglicht ist, bezeichnet die Aussage des Concursus, die Weise der Weltregierung namentlich in ihrer Beziehung auf den Menschen die Aussage der Providenz. Darin sind zugleich die Grundlagen zur Feststellung der Lehre des Traducianismus enthalten. Die Abstraction, wornach hier von Welterhaltung und Weltregierung die Rede ist lediglich im Zusammenhange mit der Schöpfung, also abgesehen von der Erlösung, will als solche anerkannt und im Sinne behalten sein, präjudicirt aber nicht der Wirklichkeit der demgemäss erfassten und besonderten göttlichen Actionen. Umdeswillen hat auch das Wunder hier noch nicht seinen Ort, wohl aber die Thatsache der natürlichen Offenbarung, welche mit der Generation überhaupt, in Rücksicht auf die dem Menschen innerhalb der Welt angewiesene Stellung, gegeben ist.

1. Dass wir die erhaltende und regierende Thätigkeit Gottes erst zur Aussage bringen, nachdem wir die Schöpfung auf die Gesammtheit des dadurch Gewordenen, zuletzt auf den Menschen als das Ziel und Centrum desselben, erstreckt haben, Dieses rechtfertigt sich ohne Weiteres durch die Erwägung, dass die Erhaltung und die Regierung der Welt ihrem Begriffe nach die Existenz Dessen worauf sie sich beziehen voraussetzen. Als die vorhandene und so geartete, wie sie durch die Schöpfung gesetzt ist, erhält Gott die Welt und regiert sie. Hingegen bietet die Trennung dieser göttlichen Acte als solcher, insbesondere die der Erhaltung von der Schöpfung, gewisse Schwierigkeiten dar, die zunächst überwunden sein wollen, ehe man die Glaubensaussage von Gottes Welterhaltung und Weltregierung näher bestimmen kann. Freilich die von Schleiermacher gegen die Scheidung der schöpferischen und der erhaltenden Causalität Gottes erhobenen Bedenken stehen und fallen mit der ihm eigenthümlichen Anschau-

ung, dass das fromme Bewusstsein sich genügen lasse an der Thatsache der Abhängigkeit der Totalität des endlichen Seins von dem Unendlichen, worin nun Weltschöpfung und Welterhaltung untrennbar beisammen lägen. Wenn von diesem scheinbar unverfänglichen Satze aus gefolgert wird, der Gläubige habe als solcher kein Interesse an der Annahme eines durch Gottes Schöpferthätigkeit gesetzten Weltanfangs, so haben wir die letztere Behauptung schon früher als irrige zurückgewiesen, und daran kann die von Schleiermacher betonte Thatsache, dass wir uns immer nur im Fortbestehen finden, mithin von da aus unser und der Welt Dasein und Sosein auf Gottes Schöpfung und Erhaltung, auf das Eine nicht ohne das Andre, zurückführen, Nichts ändern. Durch diese Thatsache wird wie wir wissen nicht ausgeschlossen, dass die Schöpfung als solche, die göttliche Setzung eines Weltanfangs und zwar aus Nichts, um des Gottes willen dessen der Gläubige inne geworden ein wesentliches Moment seines Glaubens sei. Hiernach scheidet sich dann allerdings für den ersten Blick die Thätigkeit Gottes wodurch das von ihm Einmal Geschaffene weiterhin fortbesteht, die erhaltende, von der creatorischen. Indessen treten dieselben von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtet wieder in Eins zusammen, nämlich gemäss Dem dass wir selbst uns veranlasst sahen, unter der Generation zunächst alles Dasjenige zu befassen was zeitliche Verwirklichung des ewigen Schöpfungsgedankens ist, mit der Schöpfung also zugleich die Erhaltung und die Regierung. Von Gottes Seite angesehen, also im Sinne göttlicher Realität, ist die Welt eben als diese bestehende und ihrem geschichtlichen Ziele entgegengeführte Ausdruck des göttlichen Schöpfergedankens, und von hier aus betrachtet ist ja in der That die diesem Schöpfergedanken entsprechende Bethätigung Eine, in sich ungetheilte. Diese an sich bestehende göttliche Einheit darf auch der dogmatischen Auffassung jener göttlichen Bethätigungen niemals entschwinden, wenn sie mit der Realität derselben in Einklang bleiben will, ähnlich wie wir bei den getheilten Eigenschaften Gottes darauf zu halten hatten, dass uns die ihnen zu Grunde liegende Einheit nicht verloren ging. Aber andrerseits kennen wir doch die von Gott geschaffene Welt

als zeitlich-räumliche und wissen, dass diese dem Endlichen anhangenden Existenzformen der Welt auch für Gott der sie geschaffen real sind. Die hiernach sich ergebende Scheidung der Thätigkeiten Gottes, sein Wirken hier und dort oder jetzt und dann, ist eine Wahrheit welcher die vorher betonte Einheit nicht entgegensteht; und wenn daher Gott die Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen, so dass sie nun, in diesem Zeitpunkt, da war, und nun, von diesem Zeitpunkt an, fortbestand und besteht, so involvirt die Realität solcher Zeitunterscheidung auch die reale Unterschiedenheit der entsprechenden göttlichen Acte der Schöpfung und der Erhaltung, unbeschadet ihrer göttlichen ewigen Einheit.

2. Bedenklicher als die hiermit in ihrer Berechtigung nachgewiesene Scheidung der Erhaltung von der Schöpfung könnte die Herbeiziehung der Weltregierung an diesem Orte erscheinen, von welcher, in ihrer concreten Wirklichkeit aufgefasst, Schleiermacher doch gewiss mit Recht sagt, dass sie schon das durch die Erlösung zu begründende Reich Gottes in Betracht nehme, wornach sie also hier noch gar nicht zu ihrem entsprechenden Ausdruck gebracht werden könnte. Mag es sein, dass die thatsächliche Regierung der Welt nach der einen Seite ihren wesentlichen Gehalt empfängt durch die Schöpfungsidee und folgeweise durch die Creation, so doch nach der andern Seite nicht minder durch die Erlösungsidee, welche verwirklichend Gott die Welt regiert. Jedenfalls muss also die Darstellung der Weltregierung an diesem Orte, wenn sie überhaupt möglich ist, mit einer Abstraction behaftet bleiben, welche sie um ihre Wahrheit zu bringen droht. Nun müssen wir aber, auf die Gefahr hin die hier vorliegende Schwierigkeit noch zu steigern, hinzufügen, dass doch auch schon bei der Welterhaltung und nicht erst bei der Weltregierung die Mitwirkung und Auswirkung der Erlösungsidee in Betracht kommt, wenn anders wir bei der Lehre vom Fall Recht haben werden zu behaupten, dass der Fortbestand des Menschen und der auf ihn abzielenden Welt auch unter dem Gericht des Todes der in Beziehung zur gefallenen Welt tretenden Erlösungsidee zu danken ist. Gott erhält das Geschaffene in dessen Ab-

wendung von ihm, um den Rathschluss seiner Erlöserliebe an ihm zu verwirklichen: er lässt den widergöttlich gewordenen Menschen fortbestehen, mit der auf diese Erhaltung einwirkenden, sie mitbestimmenden Intention ihm das Heil nahezubringen und anzueignen. Aber indem wir so den Einwurf erweitern und nicht von der Weltregierung für sich gelten lassen, werden wir nun auch in den Stand gesetzt sein ihn insoweit zu beseitigen, dass er uns nicht hindert gleichwohl an diesem Orte schon nicht minder von der Weltregierung wie von der Welterhaltung zu handeln. Wie immer auf die Beschaffenheit und das Ziel der Weltregierung das Dasein und die Rückwirkung der Erlösungsidee influire, jedenfalls haben wir es, gemäss der thatsächlichen und wesentlichen Unterschiedenheit der Erlösungsidee von der Schöpfungsidee, hier mit göttlichen Realitäten zu thun, die als solche vorhanden sind und bestimmt werden können ohne sachlich in der Erlöserwirksamkeit Gottes aufzugehen. Der Einwurf Schleiermachers ist das nothwendige Ergebniss seiner Verhältnissstellung zwischen der schöpferischen und der erlösenden Thätigkeit: er bleibt in seinem Rechte für jedwede Art dogmatischer Auffassung, welche in ähnlicher Weise die Erlösungsidee als ein Moment, als Auswirkung und Vollendung der Schöpfungsidee ansieht, aber eben nur für diese. Für uns dagegen, die wir bei unlösbarer Verbundenheit beider zugleich ihre wesentliche Unterschiedenheit festgestellt haben, ergiebt sich daraus die Möglichkeit und die Berechtigung, die von Gott geschaffene Welt nach Massgabe der Schöpfungsnormen als von Gott erhaltene und regierte zu denken, unbeschadet Dessen dass erlösende Influenzen und Erlösungsziele dabei immerfort betheiligt sind, die wir aber nicht mit den Auswirkungen der Schöpfungsidee confundiren. Ja es ist Dieses nicht bloss eine Möglichkeit und ein Recht dogmatischer Erkenntniss, die als solche für den Glauben bedeutungslos wäre: wenn es ein Glaubensinteresse ist zu wissen, was man der freien Erlösergnade Gottes verdankt, so ist es auch ein Glaubensinteresse die erhaltende und die regierende Thätigkeit Gottes in ihrer Bestimmtheit von der Schöpfungsidee zu erkennen, gesondert von den Erlösungswirkungen, deren Eingreifen in den Zusammenhang und Fortgang

des schöpfungsmässig Natürlichen dann einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleibt. Die Abstraction, in welcher sich unsre Untersuchung über die Weltregierung und auch jene über die Welterhaltung Gottes bewegen wird, gestehen wir demnach bereitwillig zu, aber sie ist nicht bloss eine vollziehbare, sondern auch eine durch die Natur der Sache geforderte.

3. Wenn es der Begriff der von Gott geschaffenen endlichen Welt ist nicht durch sich selbst oder absolut zu sein, so ist mit dem Dasein, dem Fortbestand dieser Welt die Glaubensthatsache der göttlichen Welterhaltung gegeben, wie sie umdeswillen ebenso in dem urkundlichen Schriftzeugniss wie in dem währenden christlichen Bewusstsein vorliegt. Das Bestehen des All wird von dem Geschaffensein desselben unterschieden (vgl. Ps. 119, 90, 91; Col. 1, 17), ebendarum weil dasselbe als einst gewordenes nun da ist, jenes aber nicht minder wie dieses auf Gottes Causalität und Wirkung zurückgeht (vgl. auch Hebr. 1, 3), wobei nun selbstverständlich dem Unterschied zwischen dem erstmaligen Werden und dem Fortbestehen des Gewordenen der Unterschied der bedingenden Causalität als Schöpfung und Erhaltung entspricht. Die Welt als nicht durch sich selbst seiende würde aufhören zu sein, nicht bloss hinsichtlich Dessen was, sondern auch darin dass sie ist, ohne eine sonderliche auf sie gerichtete göttliche Thätigkeit: das „nicht aufhören“ (Gen. 8, 22; 9, 9 ff.) ist die Wirkung dieser sonderlichen, nämlich erhaltenden Gottesthätigkeit. Man hat daher freilich das Recht, die *conservatio* mit unsern Alten als *existentiae continuatio* zu fassen; aber wenn man nun von hier aus, in einem andern Sinne als Schleiermacher, nämlich auf Grund der scharfen Aufeinanderbeziehung des erstmaligen Gewordenseins und des ferneren Daseins, wiederum zu einer Vereinerleiung der Schöpfung und der Erhaltung kam: *conservatio rei nihil aliud est quam continuata eius productio; Deus res omnes conservat continuatione actionis, qua res primum produxit*, so müssen wir auch gegen diese Zusammenfassung als eine der Sachlage widersprechende uns erklären. Auf menschliche Production angewendet ist der Gedanke, dass die Erhaltung des Productes nichts Anderes als die fortdauernde Production desselben sei, ein handgreiflich

verfehlter, wenn schon hier vermöge der Arbeit mit gegebenem Stoff das Verhältniss zwischen Schöpfung und Erhaltung nicht ohne Weiteres jenem auf göttlicher Seite gleichgesetzt werden kann. Aber auch für die göttliche Production würde die Vereinerleiung mit der Erhaltung nur dann sich behaupten lassen, wenn das fortdauernde Product schlechthin identisch wäre mit jenem der erstmaligen Setzung, während doch das anfänglich Gewordene nun sofort in einen Werdeprocess eingeht in welchem es sich erhält, nämlich dadurch dass es erhalten wird. Und auf die Schöpfungsurkunde gesehen kann Nichts klarer sein, als dass von einer immerhin ebenfalls in zeitlicher Succession verlaufenden Schöpfungsperiode eine andere darauf folgende Periode des Weltdaseins und der Weltentwickelung unterschieden wird, in welcher die schöpferische Thätigkeit Gottes cessirt, mithin als behufs oder in der Erhaltung fortdauernde nicht gedacht werden darf. Eben darin aber ist schon die Thatsache mitgesetzt welcher die Dogmatik mit dem Gedanken der *causae secundae* Ausdruck gegeben hat: die Welt, weil ihrem Wesen nach ein Reflex der realen Gottesfülle im Endlichen, ist ebendarum Gott nicht, die in ihr waltenden, ihre Fortexistenz und Entwickelung bedingenden Kräfte sind nicht unmittelbar Gotteskräfte, sondern durch die schöpferische Gotteskraft gesetzt, damit nun die Welt als relativ selbständiges *ζῶον* sei was sie nach Gottes Willen sein soll. Hierdurch bekommt nun der Begriff der Welterhaltung, den wir an sich schon von dem der Weltschöpfung zu unterscheiden veranlasst waren, noch seine besondere, jenen Unterschied vollendende Bedeutung: als solche in relativer Selbständigkeit bestehende hat Gott die Welt gewollt und demnach geschaffen, und ihre Erhaltung ist mithin die Aufrechterhaltung ihres relativ selbständigen Bestandes, zunächst der ihr eingeschaffenen, ihre Selbsterhaltung und ihr ferneres Werden bedingenden Kräfte. Wobei wir im Sinne behalten, dass Alles was in der Welt zur Erscheinung kommt, auch der so und so geartete Stoff, welchen wir den mannigfachen Erscheinungen zu Grunde zu legen gewohnt sind, wesentlich in diesen auf einander bezogenen Kräften besteht.

4. Wollten wir es nun aber hierbei bewenden lassen, so dass

die Welterhaltung lediglich in derjenigen Causalität Gottes aufginge, wodurch er das Geschaffene in dieser seiner Eigenart und relativen Selbständigkeit fortbestehen macht, so würden wir damit nicht bloss in Conflikt kommen mit dem gemäss der Schöpfungsidee von uns entwickelten Begriff der Creation, sondern — und dies zweite Bedenken knüpft sich unmittelbar an das erste an — auch für die weltregierende Thätigkeit Gottes, die doch eine Thatsache gleichwie des gläubigen Bewusstseins so des Schriftzeugnisses ist, bliebe der Ort innerhalb der Welterhaltung an welchem sie eingreift verborgen und unbestimmbar. Halten wir uns zunächst an den ersten Punkt, so kann es etwas Gewisseres für unsre, durch die vorangehende Lehre von der Schöpfung normirte, Auffassung von der bestehenden Welt, sonach auch der dieses Bestehen bedingenden Welterhaltung nicht geben, als dass letztere derselben göttlichen Intention zu dienen hat, nämlich eine Auswirkung derselben sein muss, welche in der Schöpfungsidee enthalten ist und zunächst durch die Creation sich realisirt hat. Eine aufs Gerathewohl existirende, fortbestehende Welt, deren Kräfte Gott erhielte damit irgend Etwas daraus werde, kennen wir nicht, sondern nur eine Welt die Gott für sich geschaffen, zum Ausdruck seiner Herrlichkeit, zu dem hierdurch bestimmten Ziel ihrer Existenz und ihres Werdens. Hier ist es wo auf Grund unsrer Voraussetzungen, noch ganz abgesehen von jeder Beobachtung der thatsächlich bestehenden Welt, sich uns die Nothwendigkeit Dessen aufdrängt was die Dogmatik mit dem Namen des *concursus* oder *influxus* bezeichnet hat, die Nothwendigkeit eines unmittelbaren göttlichen Einwirkens, wie immer dasselbe gedacht werde, unbeschadet der Wirksamkeit der *causae secundae*. Es liegt in der Natur der religiösen Weltauffassung, wie sie in der h. Schrift gegeben und dem Gläubigen als solchem eigenthümlich ist, dass jedwedes Geschehniss, wie immer auch durch creatürliche Media vermittelt, auf den obersten bedingenden Factor, Gott, zurückgeführt werde, und diese Auffassung ist eine vollkommen wahre, welche gar nicht aufgehoben wird durch eine sich einfügende Unterscheidung des Modus solcher Bedingung. Aber es ist daraus nun wohl begreiflich, weshalb man in der

Schrift keine unmittelbar den Gedanken des Concursus bezeichnende Aussage zu finden vermochte, während andrerseits das Schriftzeugniss von der in das Einzelnste und Kleinste sich erstreckenden Vorsehung (z. B Mtth. 10, 29 ff.) jene Thatsache voraussetzt. Freilich war es sehr ungeschickt, wenn man schon in alter Zeit und auch noch neuerdings umdeswillen den Concursus der Vorsehung Gottes unterordnete, während doch vielmehr die Vorsehung und vor Allem die Weltregierung, der jene sich als Moment subsumirt, durch die Thatsache des Concursus ermöglicht wird, diese also als Moment schon der *conservatio* betrachtet sein will. Geht man nun näher daran das Wesen des Concursus zu bestimmen, so ist es ja allerdings von hohem Interesse, dass selbst eine von materialistischen Principien ausgehende teleologische Weltauffassung wie die Hartmann'sche das „Eingreifen des Unbewussten“ = Absoluten inmitten des natürlichen Bestehens und Werdens schon zum Zwecke der Erhaltung des Bestehenden für nothwendig erachtet und daran das gleiche Eingreifen zum Zwecke der Fortbildung und Fortpflanzung, welches Alles wir doch füglich noch unter die Erhaltung subsumiren können, anknüpft. Indessen hüten wir uns wohl, unser auf die Glaubensvoraussetzungen begründetes Urtheil von solchen, immerhin wieder bestrittenen, natürlichen Beobachtungen abhängig zu machen, sondern fixiren entsprechend jenen Voraussetzungen den göttlichen Concursus als unmittelbar göttliche Einwirkung auf die geschaffene Welt, wodurch der Fortbestand derselben in der Weise gesichert und bewirkt wird wie es der Schöpfungszweck derselben erfordert. Es will hierbei vor Allem erkannt und betont sein, dass damit der Begriff der Welterhaltung in dem früher besprochenen Sinne, die Aufrechterhaltung der *causae secundae*, keineswegs alterirt, sondern lediglich näher bestimmt und erweitert wird; und nicht minder haben wir zu beachten, dass es eine Verwirrung der Sache wäre, wollten wir dieses Eingreifen Gottes als wunderhaftes bezeichnen oder von da aus das Wunder zu begründen versuchen. Denn das Wunder hat seine Stelle erst da, wo von der Auswirkung der Erlösungsidee inmitten der schöpfungsmässig bestehenden Welt die Rede ist, und nur von letzterer han-

deln wir hier; so dass ebendaraus auch der erste Satz von der Aufrechterhaltung der *causae secundae* sich begreift. Die Aufeinanderbeziehung aber der göttlichen „Mitwirkung“ und jener von Gott geschaffenen Kräfte wird in der Weise formulirt werden müssen, dass letztere eben dazu von Gott geschaffen mithin auch schöpfungsmässig so geartet sind, dass sie zu ihrem Selbstvollzug jenes göttliche Eingreifen fordern, dieses aber seinen specifischen Charakter eben dadurch empfängt dass es auf den Vollzug der *causae secundae* berechnet ist. Wenn man zur Verdeutlichung des letzteren Gedankens und insbesondere der Thatsache, dass die Eigenart und Eigenwirksamkeit der geschaffenen Kräfte durch das unmittelbar göttliche Eingreifen nicht alterirt wird, darauf verweisen darf, dass auch der Mensch auf den Bestand der physischen Creatur wirksamen Einfluss zu nehmen vermag ohne darum die darin wirkenden Kräfte aufzuheben, so erweist sich doch diese Analogie insofern als unbrauchbar, als das Verhältniss des Menschen zu jenen natürlichen Kräften dem Verhältniss des absoluten schöpferischen Gottes zu ihnen durchaus disparat ist. Der Gedanke will daher auch gänzlich abgewehrt werden, als wenn solch Eingreifen Gottes einen Mangel, eine Unvollkommenheit der von ihm geschaffenen Welt constatirte, der zufolge die nachbessernde Hand Gottes zur Aufrechterhaltung des geschaffenen Wesens immer bereit und thätig sein müsste; wogegen man mit demselben Rechte eine Vollkommenheit des Geschaffenen darin erkennen könnte, dass es dazu geschaffen ist der stetig disponirenden, nämlich nach Massgabe des Schöpfungszweckes behufs der Weise der Erhaltung disponirenden, Hand Gottes in sich Raum zu geben. Das Bedenken, dass durch die Annahme göttlicher Mitwirkung die Bethätigung Gottes gegenüber der geschaffenen, nun zu erhaltenden, Welt zu einer ungleichartigen, seiner Absolutheit widersprechenden gemacht werde, erledigt sich für uns gemäss unsern grundleglichen Vordersätzen durch die Erwägung, dass das Wirken Gottes in seiner Beziehung auf die von ihm gesetzte, endliche, mannigfaltige Welt allerdings ein ungleichartiges ist, was aber wie wir wissen die an sich für Gott bestehende Einheit und Gleichartigkeit mit Nichten ausschliesst.

Extrahirt man endlich aus der hergebrachten Lehre von dem göttlichen Concursus den angeblich speculativen Gedanken, dass alles Geschehen in der Welt in jedem einzelnen Falle endlich vermittelt, d. h. durch den endlichen Causalzusammenhang zureichend begründet, dieser selbst aber nur in seiner Totalität die vollständige Darstellung des in ihm ewig gegenwärtigen göttlichen Wirkens oder der als beharrlicher Wille gedachten göttlichen Weltordnung sei (Lipsius), so ist Das nur ein über die hier vorliegende dogmatische Frage ausgegossener Nebel, unter welchem die geschickte Hand des Dogmatikers die Thatsachen worauf es dem Glauben ankommt möglichst unbemerkt umzustellen und ihres Gehaltes zu entleeren versucht.

5. Wir sagten vorhin, dass wir die Ungleichartigkeit des göttlichen Wirkens bei der Erhaltung der geschaffenen Dinge keineswegs abzulehnen gemeint seien, wenn sie nur recht verstanden werde, und eine sonderliche Anwendung hiervon haben wir zu machen indem wir zu der Frage des Traducianismus und der ihm entgegenstehenden Auffassungen übergehen, einer Frage, die nicht bei Gelegenheit der Schöpfungslehre wo sie gemeinhin behandelt wird, sondern nur an diesem Orte, im Zusammenhang mit der Lehre von der Erhaltung und dem Concursus, ihre Beantwortung finden kann. Denn auch wenn man dem Creatianismus Recht geben wollte, so könnten doch die Bedingungen dieses andersartigen, jedenfalls von der erstmaligen Schöpfung zu unterscheidenden, Schaffens erst im Zusammenhange mit der Erhaltung erkannt werden; und höchstens jene abenteuerliche, nur der historischen Erwähnung aber keiner ernsthaften Widerlegung bedürftige Vorstellung des Präexistentianismus, wornach die gleich am Anfang geschaffenen Seelen nachher lediglich in die entsprechenden Leiber vertheilt würden, liesse sich, aber auch nicht ohne Schwierigkeit, bei der Lehre von der Welt- und Menschenschöpfung durchführen. Dagegen haben wir hier allerdings die zur Beantwortung jener Frage erforderlichen Momente beisammen, und es tritt uns folgerichtig zunächst die schon beim Concursus bemerkte Thatsache wiederum entgegen, dass eine unmittelbare und directe Entscheidung hinsichtlich der Controverse, ob

Creatianismus oder Traducianismus, in der urkundlichen Schrift nicht vorliegt. Denn da eine göttliche Wirkung darum nicht minder göttliche Wirkung ist, dass und wenn sie durch geschaffene Kräfte sich vermittelt, so führt der in der Mitte der geschlechtlichen Entwickelung stehende gläubige Mensch dies sein Dasein und Sosein, und zwar mit vollem Recht, auf Gottes Causalität und schöpferische Wirksamkeit zurück, wie Dieses in der Schrift allenthalben da begegnet, wo von Gott gesagt wird dass er uns, die Menschen, nach Massgabe der ersten Schöpfung (Hiob 33, 4) mache, dass er insbesondere den menschlichen Embryo bereite und auswirke (Ps. 139, 13—16, Hiob 10, 8—12 u. a.), dass er den Geist des Menschen (רוּחַ) in seinem Innern bilde (Sach. 12, 1) und seine Seele (נֶפֶשׁ) schaffe (Jer. 38, 16). Wollte man daraus alsbald die Folgerung des Creatianismus ziehen, so wäre diese insofern schon exegetisch unberechtigt, als ja in den erwähnten Stellen keineswegs bloss der Geist oder die Seele des Menschen, sondern der ganze Mensch in seinem concreten innergeschichtlichen Bestande, sein leibliches Wesen inbegriffen, auf Gottes schaffende und bereitende Thätigkeit zurückgeführt wird; weiterhin aber, im Sinne einer Prärogative des Menschen vor den übrigen Creaturen, umdeswillen unhaltbar, weil Gleiches auch von den andern organischen Wesen, den Thieren (Ps. 104, 30) und Pflanzen (1 Cor. 15, 38; Matth. 6, 30), überhaupt von den Werken Gottes in der Natur (z. B. Jes. 41, 18—20) gilt. Vater der Geister heisst wie wir wissen Gott als Der welcher allem Lebendigen, und nicht bloss dem Menschen (vgl. Num. 16, 22; 27, 16 mit Act 17, 25), vermöge des ihm eingehauchten Geistes zum Leben verhilft, und wenn daher Hebr. 12, 9 *ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων* den *πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν* gegenübergestellt wird, so kann die Meinung unter allen Umständen nicht diese sein, dass im Unterschied von der Thierwelt bei der geschlechtlichen Zeugung des Menschen nur die leibliche Seite seines Wesens sich fortpflanze, der Geist aber jedesmal sonderlich von Gott geschaffen werde. Sagt doch der Verfasser des Hebräerbriefs anderwärts (7, 5 und 7, 10) mit einer durchaus traducianisch klingenden Ausdrucksweise, dass die Israeliten aus Abrahams Lende hervorge-

gangen, oder dass damals als Melchisedeck dem Abraham begegnete, Levi noch in dessen Lende beschlossen gewesen sei. Aber die Unmöglichkeit, auf solchem Wege des exegetischen Beweises das Ziel des Creatianismus zu erreichen, ist uns nur ein Fingerzeig dafür dass man hierbei vonvornherein irregeht, indem man das oben betonte religiöse Motiv übersieht, kraft dessen von dem Gläubigen alles creatürlich Existirende und Werdende auf die schöpferische Urheberschaft Gottes zurückgeführt wird. Und darin dass Dieses von jedweder creatürlichen Existenz in ihrer Art gilt, gar nicht bloss von dem Menschen, geschweige nur von der menschlichen Seele, beruht das Recht und die Nothwendigkeit, auch auf das Menschenwesen in seinem durch geschlechtliche Zeugung bedingten Fortbestand die in der Lehre von der Welterhaltung verbunden mit dem göttlichen Concursus gefundenen Normen anzuwenden. Ebendamit werden wir nun alsbald zur Setzung des Traducianismus hingedrängt, eines solchen nämlich, welcher jedwedes Schaffen Gottes in dem Sinne der früher besprochenen Creation auch für die geistige Seite des durch Fortpflanzung fortbestehenden Menschenwesens ausschliesst, zugleich aber eines solchen, welcher die desfallsige Erhaltung zum Zwecke der Selbsterhaltung der geschaffenen Wesenheiten und Kräfte nicht bloss überhaupt auf Gottes schöpferische Causalität begründet, sondern hierbei auch der göttlichen „Mitwirkung“ in der oben bestimmten Weise Raum giebt. Wir haben dafür zwar nun wiederum keine speciellen Schriftaussagen, die etwa den vorhin erwähnten, creatianisch lautenden, überwältigend gegenüberträten, wohl aber haben wir eine Reihe entscheidender Schriftthatsachen, denen überdem Thatsachen der natürlichen Erfahrung zur Seite stehen. Denn wenn es eine von der Schrift bezeugte Thatsache ist, dass Adam unbeschadet des in Mitte liegenden Falles einen ihm ebenbildlichen Sohn zeugte (Gen. 5, 3), so erscheint damit jene unmittelbar vorher (v. 1) erwähnte, Adam vermöge der Schöpfung eignende, sein Wesen von den niederen Creaturen unterscheidende, Gottesebenbildlichkeit als durch die Zeugung auf den Nachkommen fortgesetzt, und diese Fortsetzung ist nur die Verwirklichung des gleich anfangs, im Anschlusse an

die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bilde, ausgesprochenen schöpferischen Segens- und Verheissungswortes Gen. 1, 28. Dem entspricht nun auch die Zusammenfassung des Adamischen Geschlechtes zu einer Einheit Rom. 5, 12 ff., welche das nothwendige Correlat ist der von Adam aus in das Menschengeschlecht eingedrungenen Sünde und Todesmacht, wie man ja von Alters her mit Recht die Thatsache der Erbsünde als entscheidenden Beweis für den Traducianismus angeführt hat. Jene allmähliche und geschichtliche Entfaltung und Auseinanderbreitung der göttlichen Menschheitsidee nach ihrer unendlichen Fülle, wovon wir bei der Lehre von der Erschaffung des Menschen geredet haben, würde um ihr innerstes, eigentlichstes Wesen gebracht werden, wäre nicht die ganze Mannigfaltigkeit des geschichtlich, auf dem Wege natürlicher Propagation, Werdenden der Potenz nach in dem historischen Ausgangspunkt vorhanden, von welchem aus nun der Reichthum dieser Idee unbeschadet ihrer Einheit durch Auswirkung der hineingelegten creatürlichen Kräfte sich verwirklicht. Dies wäre nicht bloss eine Durchbrechung der durch die Schöpfungsurkunde gezogenen Grenze zwischen der Schöpfungsperiode und dem Schöpfungssabbat, sondern auch ein Riss in die Einheit und Harmonie des Weltganzen, indem nun ein einzelnes Stück der creatürlichen Substanzen, die Menschenseele, von der dem Ganzen geltenden Ordnung ausgenommen würde. Die eingebildete Schwierigkeit, als ob die Annahme einer Entstehung der einzelnen Menschenseele auf dem Wege und durch das Mittel der natürlichen Zeugung das Wesen des Geistes verletze, weil materialisire — eine durch die Schrift, welche von Zeugung auch im geistigen Sinne redet, keineswegs bestätigte Annahme — kann nach unsrer früheren Verhältnissbestimmung von Materie und Geist an sich schon als erledigt gelten, und es will hinzugenommen sein, dass wir nun doch in der That nicht dem Menschen zuschreiben was wir von Gotte im Sinne des Creatianismus geläugnet haben, die Hervorbringung eines in jedem Betracht neuen creatürlichen Wesens, nämlich nunmehr durch geschlechtliche Zeugung, sondern dass die geschaffene Substanz vonvornherein, nämlich potentiell, da ist und nun durch die Zeugung ihre der göttlichen Schöpfer-

idee und Schöpferkraft entsprechende Auswirkung findet. In diesem Sinne, der denn freilich von dem oben berührten historischen sich wesentlich unterscheidet und darum auch unser früheres Urtheil nicht alterirt, mag man von einer gewissen Wahrheit des Präexistentianismus reden. Wenn es nun kaum nöthig sein wird, die zur Hand liegenden Thatsachen der natürlichen Erfahrung welche dem Traducianismus Zeugniss geben anders als nur andeutend zu berühren, so werden wir doch auf die dadurch bedingte Einstimmigkeit der natürlichen Forschung nicht hinweisen dürfen, ohne uns dabei bewusst zu bleiben dass das Zeugniss des Materialismus für die Wahrheit des Traducianismus nur mit grosser Reserve von uns angenommen werden kann. Denn hier fällt ja der hauptsächliche Beweggrund hinweg, weshalb man an dem Traducianismus zweifeln oder ihn einschränken zu sollen glaubte, die Existenz einer von dem Leibe verschiedenen Seele, und nur die thatsächlich gemachten Beobachtungen, nicht aber die daraus gezogenen Folgerungen, sind für die Dogmatik verwendbar. Dagegen dürfen wir nun, gemäss dem Orte wo wir an die Lösung jener Frage herangetreten sind, und unter Herbeiziehung jener urkundlichen und fortdauernden Zeugnisse des gläubigen Bewusstseins wonach wir unsre gesammte natürliche Existenz jedenfalls auf Gottes schöpferische Causalität zurückzuführen haben, zu einem abschliessenden Urtheil über den Traducianismus vorgehen. Die in Form geschlechtlicher Neusetzung und Fortentwickelung sich vollziehende Erhaltung des Menschenwesens subsumirt sich nicht mehr und nicht minder den Normen der göttlichen Welterhaltung verbunden mit dem *concursus divinus*, als Dieses früher im Allgemeinen von der Gesammtheit alles Geschaffenen behauptet worden ist. Alles Existirende, auf welchem Punkte der Weltentwickelung es auch sei, ist von Gott geschaffen und sein Werden, der göttlichen Erhaltung unterstellt, ist nicht Neusetzung vorher nicht dagewesener Existenzen, sondern schöpfungsmässige Auswirkung und Actualisirung schöpfungsmässig gesetzter Potenzen. Diese meine Seele gleichwie mein Leib ist eine Creatur Gottes, unbeschadet Dessen dass ich beide von meinen Aeltern her natürlicher Weise empfangen; denn diese

Fortpflanzung sowohl des geistigen wie des materiellen Lebens ist eben, wie auch der Name des Traducianismus besagt, nur Ueberführung, aber zugleich Ausführung und Verwirklichung des schöpfungsmässig Gesetzten, von Anfang an potentiell Vorhandenen: was es um dieses schöpfungsmässig Gesetzte sei, Das erweist sich eben und lebt sich dar in der geschlechtlichen Neusetzung und Entwickelung. Daraus ergiebt sich nun auch sofort, in welchem Masse wir des göttlichen Concursus bedürfen, um die so geartete Erhaltung des Menschengeschlechts mit den thatsächlichen Erscheinungen des Menschenlebens, mit den Erfahrungen welche der schlecht mechanischen Auffassung des Traducianismus widerstreiten zu vertragen. Denn so verhält es sich eben gar nicht, dass Kinder und Kindeskinder nur die einfache Reproduction, der Abklatsch Dessen wären, was in den Aeltern sich geschichtlich dargelebt hat, sondern die Reproduction greift in den Grund zurück, in welchem das mannigfach verzweigte Geäste des Menschengeschlechts thatsächlich wie der Idee nach verbunden und Eins ist, in den schöpfungsmässigen Quellort des Menschenwesens, und hier ist's Gottes selbsteigne Disposition, sein realer Concursus, welcher unbeschadet des Wirkens der *causae secundae* die dort vorhandenen Potenzen in den traducianisch werdenden Menschen hineinlegt, seinen Intentionen gemäss ordnet, vertheilt und zur Auswirkung in den Individuen kommen lässt. Wie es denn bemerkenswerth ist, dass Hartmann, der im Uebrigen durchaus dem Traducianismus huldigt, gerade an dieser Stelle die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Einwirkung, eines Concursus des Unbewussten behauptet. Während aber Dieses eine schlechthin natürliche, schöpfungsmässige, keineswegs übernatürliche oder wunderhafte Einwirkung Gottes ist, so zeigt sich die Ungleichartigkeit des göttlichen Wirkens, die wir hierbei gleich anfangs in Aussicht stellten, gegenüber der sonstigen mitwirkenden Erhaltung Gottes darin dass sie nach der Eigenthümlichkeit des Menschenwesens sich bemisst, in seinem Unterschied von den aussermenschlichen Creaturen. Nun ist aber diese Verschiedenheit selbst ein integrirendes Moment des einheitlichen Schöpfungsgedankens, und darum entspricht ihr nothwendig auch die Weise

der mitwirkenden Erhaltung: so angesehen hebt sich jene Ungleichartigkeit alsbald wieder in die an sich bestehende Einheit auf und empfängt dadurch ihre volle Berechtigung.

6. Was uns bei der Verbindung des göttlichen Concursus mit der Welterhaltung gewissermassen schon auf der Zunge schwebte, die Beziehung in welcher diese Mitwirkung Gottes zu seiner Weltregierung steht, Das dürfen wir nun zum Ausdruck bringen, indem wir an die Welterhaltung weiterhin die Weltregierung anknüpfen. So sehr wir berechtigt sind die eine von der andern, vom Standpunkte des creatürlich-endlichen Seins und Werdens aus welches auch für Gott eine Realität ist, zu unterscheiden und darnach als Moment der göttlichen auf die geschaffene Welt gerichteten Causalität zu besondern, so versteht es sich doch von selbst, dass jede Scheidung dieser Momente ihrem thatsächlichen Bestand Eintrag thun würde, da ja Gott die Welt nur zu dem Zwecke erhält um das mit ihr intendirte Ziel zu verwirklichen, diese Verwirklichung aber durch die Weltregierung sich vollzieht. Man begreift also die göttliche Welterhaltung gar nicht, wenn man dabei lediglich an ein unbestimmtes Fortbestehenlassen denkt, und man begreift noch weniger die göttliche Mitwirkung, wenn man nicht hinzunimmt welchen göttlichen Intentionen dieses stetige Eingreifen Gottes in die bestehende Welt dient. So dass daraus jene Irrung verständlich wird, wornach man den Concursus der göttlichen Providenz oder der Weltregierung subsumirte. Wir haben die von Gott geschaffene Welt einerseits als relativ selbständige, in dem Menschen als Gottes Ebenbilde gipfelnde, kennen gelernt, und wissen andrerseits, dass sie nur als für Gott seiende und werdende, vermöge seiner Absolutheit und zur hierdurch bedingten Selbstmittheilung seiner Liebe, gewollt und gesetzt ist. Durch Beides zugleich empfängt nun die Weltregierung Gottes ihren concreten Inhalt, aber auch die Welterhaltung und die dabei stattfindende göttliche Mitwirkung ihre nothwendige Ergänzung. Die Weltregierung, soweit sie hier im Zusammenhange allein mit der Schöpfung in Betracht kommt, ist diejenige Bethätigung des Schöpfergottes, kraft deren er die Welt und insbesondere die Menschheit, unter Aufrechterhaltung des einer je-

den Creatur anerschaffenen Wesens, dem Ziele wozu er sie erschaffen zuführt. Die Welterhaltung ist nur zu dem Zwecke vorhanden und die Mitwirkung als ein schöpfungsmässig die Erhaltung bedingendes und ihr einzuordnendes Moment findet eben zu dem Zwecke Statt damit die Weltregierung Statt habe und jenes Ziel realisire. Die Mitwirkung erscheint von hier aus betrachtet so zu sagen als die Handhabe oder als der Modus, wodurch und wie Gott seine Regierung und Vollendung der schöpfungsmässig bestehenden Welt ins Werk setzt. Und ebendamit haben wir uns auch der zwiefachen Irrung entledigt, wie sie aus den abstracten Vorstellungen der Weltregierung entspringt, der einen wornach man in Anbetracht der für sich genommenen Absolutheit Gottes die Weltentwickelung in deterministischer Weise verlaufen lässt, der andern wo man die relative Selbständigkeit der Welt für sich betonend in deistischer Weise die stetige Immanenz und Einwirkung Gottes inmitten der *causae secundae* verkennt. Man sieht also, dass die Weltregierung ihren Inhalt und ihren Begriff gänzlich aus der vorangestellten Schöpfungsidee und der ihr entsprechenden Weltschöpfung empfängt, und dass daher auch der Beweis aus dem urkundlichen Schriftzeugniss genau genommen nur in diesem Sinne gemeint sein und erbracht werden kann. Denn im Uebrigen finden wir in der Schrift keine allgemeine Angabe Dessen was es um die göttliche Weltregierung sei, sondern nur einzelne Hinweise auf Thatsachen der Weltregierung nach dieser oder jener Seite, in dem oder jenem Falle, woraus dann allerdings durch Combination ein allgemeines Urtheil sich entnehmen lässt. So hinsichtlich der Vertheilung des Menschengeschlechts und der aus Einem Blute herstammenden Völkerwelt über den Erdboden, in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit, dort dem Zwecke des Innewerdens und Findens Gottes unterstellt, in welchem wir leben, weben und sind (Act. 17, 26 ff.); was sich denn ohne Weiteres der Intention des allgemeinen Weltzieles unterordnet wie es früher charakterisirt wurde, und zugleich den inneren Zusammenschluss der Weltregierung mit der Welterhaltung erkennen lässt. Anderwärts (Ps. 33, 11 ff.) bleibt der Gedanke überhaupt dabei stehen, dass Got-

tes durch dessen Wort und Odem das All gemacht sei Vorhaben vermöge seiner stetigen Respicienz und Einwirkung auf alle Menschenkinder sich durchsetze; wobei nun die früher constatirte Thatsache sich bestätigt, dass diese Weltregierung allerdings in der concreten Wirklichkeit immer zugleich durch den Erlösungsrath bedingt ist, aber ohne dass dadurch ihre Bedingtheit von der Weltschöpfung aufgehoben wäre. In solchen Fällen und Begebnissen, wie in der Führung Israels und der Völkerwelt zu dem von Gott in Aussicht gonommenen Ziele (vgl. Rom. 11, 32 ff.), in dem Mitwirken creatürlicher und widergöttlicher Factoren, Herodes und Pontius Pilatus sammt den Heiden und dem Volke Israel, zur Herstellung Dessen was Gottes Hand und Rath vorausbestimmt (Act. 4, 27, 28), in der Fügung der Geschicke Josephs und damit zugleich des erwählten Geschlechtes, in der Benutzung der andersartigen Intentionen Assurs (Jes. 10, 5 ff. vgl. 37, 28 ff.) zur Verwirklichung der Gerichts- und Heilszwecke Gottes an seinem Volke u. dgl. m., tritt das Wesen und der eigenthümliche Charakter der göttlichen Weltregierung hervor, und wenn nun hierbei nicht nur der Erlösungsrathschluss als wirksames Motiv, sondern auch die menschliche Sünde als mitbedingender Factor des creatürlichen Geschehens beigezogen und in Rechnung gestellt sein will, also die thatsächliche Weltregierung gar nicht auf die innerhalb des Vollzuges der Generation gelegenen Momente sich beschränkt, so wird doch gleichwohl auch dadurch bestätigt was wir über die schöpfungsmässige Norm der Weltregierung, insbesondere über die Regierung der relativ selbständigen Welt gesagt haben. Denn nirgend mehr erfasst uns auch beim Hinblick sei es auf unsre persönlichen Lebensschicksale sei es auf die grossen weltgeschichtlichen Ereignisse der Gedanke oder die Ahnung der göttlichen Weltregierung, als wenn wir gewahren dass Gott unbeschadet der menschlichen Selbstbestimmung und ihrer niederen Zwecke, ja gerade unter Verwendung derselben, seine höheren Gedanken und seine Reichszwecke durchsetzt, so dass sich für uns beim Rückblick auf den geschichtlichen Process der zu einem bedeutungsvollen Resultat geführt hat der von Gott geleitete Gang der Ereignisse lichtet.

Aber der Natur der Sache nach sind es immer nur Ausschnitte, grössere oder kleinere, innerhalb der zeitlichen Weltentwickelung, an denen diese Erkenntniss dem gläubigen Bewusstsein aufgeht, wogegen die Weltregierung nach ihrem vollen Begriffe auf das durch die Schöpfungsidee intendirte Endziel bezogen und zugleich auf alles Einzelne welches der Herbeiführung dieses Zieles dient erstreckt sein will. Wollte man das Einzelne und nach unserm Urtheil Geringfügige von der Weltregierung ausnehmen und nur die grossen Endresultate ihrer Leitung und Herbeiführung unterstellt sein lassen, nach Analogie der früher besprochenen Auffassung von der göttlichen Präscienz, so würde Das nicht bloss dem Schriftzeugniss und dem gläubigen Bewusstsein der Gemeinde widersprechen (vgl. Matth. 10, 29 u. 30), wornach auch das Kleinste und Unbedeutendste nicht geschieht ohne wirksame Betheiligung Gottes, sondern auch abgesehen davon erwiese sich bei genauerer Erwägung dieser Gedanke als ein unfassbarer und unvollziehbarer. Je tiefer die Erkenntniss in den Verlauf der zu einem bestimmten Resultate hindrängenden Ereignisse sich versenkt, um desto mehr entschwindet die Zufälligkeit des in diesem Zusammenhange stehenden Einzelnen, wie sie dem oberflächlichen Anblick sich darbot, und es kommt zum Bewusstsein, dass diese Resultate und darum auch das Endresultat nicht möglich sein würden ohne eine auch das Einzelne und scheinbar Kleine darauf hin bedingende Regierung Gottes. Wie denn auch alle unsre Voraussetzungen über das Verhältniss des absoluten Gottes zu der von ihm erschaffenen und durch ihn bestehenden Welt jene bloss auf Menschenmass beruhende Unterscheidung von Grossem und Kleinem hinwegthun heissen. Es ist wahr, dass die statistischen Beobachtungen die Regelmässigkeit der Begebnisse durch welche die Zufälligkeit ausgeschlossen und für die gläubige Betrachtung die Influenz des weltregierenden Gottes nahegelegt wird immer erst bei der „grossen Zahl" hervortreten lassen, ohne Zweifel auf diesem Gebiete der Zahlencombination dieselbe äusserliche Wahrnehmung, wie sie hinsichtlich der kleinen und der grossen Begebnisse dem heidnischen Satz zu Grunde liegt *magna Dei curant, parva negligunt:* aber man braucht sich doch nur zu

besinnen, um zu der Einsicht zu kommen, dass die tausend und abertausend Factoren aus denen das letzte Ergebniss, die „grosse Zahl“, erwächst darauf berechnet und dazu angethan sein müssen jenes Resultat hervorzubringen.

7. Man sieht, dass die göttliche Weltregierung, gerade in ihrer nothwendigen Beziehung auf das Einzelne, namentlich auf den einzelnen Menschen und Gläubigen, alsbald diejenige Gestalt der Influenz Gottes auf die geschaffene Welt annimmt welche man mit dem Ausdruck der Vorsehung zu bezeichnen pflegt. Denn selbstverständlich schliessen die Begriffe sich nicht aus, können somit nicht als nebeneinanderstehende behandelt werden, und hiernach ist denn allerdings weiter zu fragen, in welchem näheren Verhältniss die damit ausgedrückten göttlichen Bethätigungen zu einander stehen. Die Schrift, welche den Ausdruck *πρόνοια* in diesem Sinne überhaupt nicht kennt (vgl. Sap. Sal. 14, 3; 17, 2; 3 Macc. 4, 21; 5, 30; 4 Macc. 9, 24 al.), giebt uns natürlich darüber keinen unmittelbaren Aufschluss, und nur wenn man die mit der Fürsorge oder Vorsehung Gottes zu bezeichnende Sache zunächst nach Massgabe des Schriftzeugnisses und der gläubigen Erfahrung fixirt, kann man darnach zu einer Entscheidung über jene dogmatische Frage gelangen. In keinem Falle trifft man was der Glaube mit der göttlichen Fürsorge oder Vorsehung meint, wenn man in abstracter Allgemeinheit sie in dem „Verhalten Gottes als Wille zur Welt“ (Kahnis) aufgehen lässt und ihr demnach *conservatio, influxus, gubernatio* unterordnet. Vielmehr kommt damit jene Erfahrung des gläubigen Bewusstseins zum Ausdruck wie sie z. B. in den Psalmen überall sich kundgiebt, jene Zuversicht wie sie Christus in der Bergpredigt ungläubiger Sorge gegenüber (Mtth. 6, 25 ff.) den Gliedern seines Reiches, oder insbesondere seinen Jüngern bei ihrer Aussendung (Mtth. 10, 28 ff.) einschärft, und wie sie auch sonst (vgl. Phil. 4, 6; 1 Pet. 5, 7) den gläubigen Christen zugemuthet wird, dass unser gesammtes Leben unter der allmächtigen und liebreichen Fürsorge Gottes stehe, welche Alles, das Kleinste wie das Grösste, Schlimmes wie Gutes in seiner Hand habe und zu unserm Besten gedeihen lasse. Wenn diese Fürsorge Gottes auch auf die aussermensch-

liche Creatur bezogen wird, zum Erweis der göttlichen Machtfülle und Gütigkeit (vgl. Ps. 36, 7; 104, 27, 28; 136, 25; 145, 15; 147, 9; vgl. auch Mtth. 6, 26 ff., Mtth. 10, 29), so ist Dieses doch in Abzielung auf den Gläubigen gesagt, damit er die Fürsorge seines Gottes für sich daraus lerne; und wenn auch den Ungläubigen diese Fürsorge Gottes gilt, wie sie denn der allgemeinen Güte und Liebe Gottes entspricht (vgl. Mtth. 5, 45), so will doch hier ebenfalls jenes Ziel derselben ohne welches sie selbst nicht wäre im Auge behalten sein, die Hinleitung auf das Innewerden und Finden Gottes (vgl. Act. 14, 17 mit 17, 27). Denn eine abstracte Fürsorge Gottes, die etwa unter allen Umständen den Menschen, umdeswillen weil er geschaffen und Mensch ist, bewahrte und versorgte, kennt die Schrift nicht. Wir dürfen demnach unter der göttlichen Providenz die sonderliche göttliche Fürsorge verstehen für den Menschen als Menschen Gottes, dass er es bleibe oder werde, für alles aussermenschliche Leben aber in seiner Beziehung auf den Menschen und um seinetwillen. Wie denn die mechanische und falsch abstracte Unterscheidung einer *providentia generalis, specialis* und *specialissima* von jener richtigen Beobachtung ausgeht, die für uns von selbst sich einfügt in die principielle Ordnung der Schöpfungsidee, wornach dem Menschen als Menschen Gottes die göttliche Weltwirksamkeit vermeint ist; so zwar, dass auch hier schon die Rücksicht auf die Sünde und auf die Erlösung hereinspielt, die wir zwar im Sinne zu behalten aber noch nicht weiter geltend zu machen haben. Eben daraus nun, je mehr wir dadurch auf die wesentlichen Momente der Schöpfungsidee zurückgeführt werden, ergiebt sich mit völliger Klarheit, dass und warum es unrichtig ist der *providentia* die *gubernatio* unterzuordnen, wogegen erstere vielmehr ein Moment der letzteren bildet. Nicht regiert Gott die Welt um in der bezeichneten Weise kraft seiner Providenz für sie zu sorgen, sondern fürsorgend regiert er sie, indem diese Vorsehung einen bestimmten, aber zugleich bedingten Modus seiner Weltregierung ausdrückt. Die Irrung welche wir damit abweisen ist gar nicht nur formeller Art, bloss die systematische Anordnung betreffend, sondern sie hängt zusammen mit jener Grundverfehlung der Schö-

pfungslehre, wornach man die Weltschöpfung ein Werk der Liebe Gottes sein liess ohne diese Liebe durch seine Absolutheit zu bedingen. Kommt doch diese gemeinübliche Auffassung bei der Durchführung der Lehre von der Providenz in augenscheinlichen Widerspruch mit Thatsachen der Erfahrung, die dann an ihrem Theil wieder Anlass gegeben haben die Annahme der göttlichen Fürsorge zu bestreiten. Wir können uns doch der Beobachtung nicht verschliessen, dass während Gott hier in wunderbar mächtiger und freundlicher Weise für die von ihm geschaffenen Wesen, die Menschen insonderheit, sorgt, er dort ihnen seine Gaben entzieht, seine fürsorgende Hand von ihnen abwendet und sie verkommen lässt. An solchen Thatsachen scheitert jedwede Auffassung der Providenz, welche sie in der abstracten Fürsorge Gottes für die von ihm geschaffenen Wesen aufgehen lässt und ihr zu diesem Behufe die Weltregierung unterordnet. Jede Schwierigkeit dieser Art aber fällt hinweg, wenn wir die Providenz bedingt sein lassen von der Weltregierung, die ihre obersten Normen aus dem Verhältniss des absoluten Gottes zu der für ihn und insofern zum Erweis seiner Liebe geschaffenen, auf Herstellung des Menschen Gottes angelegten Welt empfängt. Nun steht die göttliche Fürsorge für die Gott-Liebenden, denen Alles, Gutes wie Schlimmes, zum Heile, zur Verwirklichung ihres Lebenszieles dienen muss, in alle Wege fest: auch wenn er sie in Gefahr und Noth gerathen, wenn er sie leiblich verkommen liesse, so dürfen sie dieser göttlichen Fürsorge sich getrösten. Aber es folgt nicht, dass Gott verbunden sei, unter allen Umständen und in gleicher Weise für das Leben der Creaturen zu sorgen, denen gegenüber sein Majestätsrecht dass sie für ihn sein müssen schlechthin in Kraft besteht; und die wider Gott sich bestimmende Creatur hat vollends keinen Anspruch darauf, dass Gott umdeswillen für sie sorge weil er sie geschaffen — es sei denn, dass sie willig sich wieder einfüge in den obersten Weltzweck, auf dessen Verwirklichung alle Regierung der Welt hinausläuft, für Gott zu sein.

8. Die Richtung, welche unsre Untersuchung über das Verhältniss der Providenz zur Weltregierung Gottes zuletzt genommen hat, führte uns zu dem Ausgangspunkte zurück und enthielt

somit den Hinweis darauf, in welchem Masse die einzelnen an die Schöpfung angeschlossenen, der geschaffenen Welt geltenden Bethätigungen Gottes zur Einheit zu verbinden sind. In der That können wir nicht umhin, nachdem wir jene Bethätigungen als diese einzelnen in ihrer Realität und eigenartigen Bestimmtheit kennen gelernt haben, nun wiederum am Schlusse uns zu vergegenwärtigen, wie doch Welterhaltung nebst Mitwirkung Gottes, Weltregierung nebst Providenz, diese alle zusammengenommen mit der Schöpfung, nichts Anderes sind als die dem Begriffe der Welt entsprechende successive Verwirklichung der ewigen, in sich Einen, göttlichen Schöpfungsidee. Das unbestreitbare Recht, die Momente der göttlichen auf Herstellung der präconcipirten Welt gerichteten Wirksamkeit gemäss unsrem gläubigen Bewusstsein, welches selbst zu dieser endlichen, zeitlich-räumlichen Welt gehört, zu scheiden, bleibt doch nur so lange in Kraft, als wir dadurch unverhindert sind die ungebrochene Einheit dieser göttlichen Wirkung zugleich festzuhalten, gleichwie ja auch die Realität der göttlichen Präconception uns nicht hinderte die davon mit Recht unterschiedene Verwirklichung für den absoluten ewigen Gott zur Einheit mit ersterer zusammenzufassen. Und nicht bloss gilt Dieses von der Erhaltung der Welt und ihrer Regierung im Allgemeinen, sondern wie sich nun von selbst versteht auch die allerspeciellsten Acte derselben, diese sonderliche Erhaltung, diese einzelne Errettung, diese individuelle Führung, diese persönliche Vollendung — alles Dieses bezeichnet nur den Reichthum der ewigen mit ihrer zeitlichen Verwirklichung zusammenzufassenden Idee Gottes; denn alles Getheilte ist in ihm Eins und alles Zeitliche ist für ihn ewig. Nicht eine Schädigung des christlichen Glaubens ist in dieser Reduction zur Einheit enthalten, da wir dieselbe nicht um den Preis der Aufhebung jener realen göttlichen Bethätigungen erkaufen, sondern eine Stärkung und Befestigung desselben, da hiervon das Gleiche zu sagen ist was der Apostel Rom. 8, 28 ff. nach einer andern Seite hin, bezüglich der Erlösungsidee und ihrer zeitlichen Verwirklichung, geltend macht. Wir würden also mit der uns hier obliegenden Aufgabe zu Ende gekommen sein — denn so wenig als das Wunder, welches von

der Erlösungsidee aus begriffen sein will, so wenig hat die göttliche „Zulassung", welche das Verhältniss Gottes zur sündigen Welt in Betracht nimmt, hier den entsprechenden Ort — wenn nicht aus der so eben geforderten Verbindung der dogmatischen Aussagen von der Welterhaltung und Weltregierung mit der Weltschöpfung, nach einer andern Seite hin betrachtet, das Verständniss der natürlichen Offenbarung für uns erwüchse, dem wir noch in der Kürze Ausdruck zu geben haben. Gelingt es uns Wesen und Begriff der natürlichen Offenbarung mit Zuhilfenahme der zuletzt besprochenen Momente zu fixiren, so sind wir damit zugleich des Beweises überhoben, dass von der *revelatio naturalis* an keinem anderen Orte, etwa gar in den Prolegomena wo jedwede reale Unterlage dafür fehlt, die Rede sein kann; und nur Dies wird dabei wiederum im Sinne zu behalten sein, dass wir die natürliche Offenbarung hier lediglich bestimmen dürfen insoweit sie von der Schöpfungsidee und deren Verwirklichung bedingt ist, unter Vorbehalt also derjenigen Modificationen wie sie durch den Eintritt der Sünde und unter der Influenz der Erlösungsidee sich ergeben. Diese Welt, wenn sie ist wofür wir sie erkannt haben, der Reflex und das Abbild der unendlichen Herrlichkeit Gottes im Endlichen, die Welt als von Gott für sich mit Abzweckung auf den Menschen geschaffene, erhaltene, regierte, in aller der Weise wie die Immanenz und Bethätigung Gottes hierbei als real und wirksam sich uns erwiesen hat, ist natürliche, nämlich schöpfungsmässige Offenbarung Gottes. Alles in dieser Welt Reale, von Gott Geschaffene, darum auch von ihm Erhaltene und Regierte, wobei wir nun zurückweisen auf unsre frühere Erörterung über das Wesen dieses Realen, ist ein Gleichniss, eine Abschattung, ein Wiederschein der ewigen Realität des absoluten Gottes, der als solcher aller Realitäten Fülle, alles endlich Realen hindurchleuchtendes ewiges Urbild ist. Solche Offenbarung ist mit der Welt an sich schon da, objectiv, da das Wesen der Welt nicht anders gefasst werden kann denn als Gottes ewige in sich seiende Fülle offenbarendes, und auch der Mensch, ja er vor Allem, ist solch eine Offenbarung Gottes; aber insofern nun in dem Menschen der abbildliche Wiederschein Gottes inner-

halb der unpersönlichen Welt zum persönlichen, selbstmächtigen und selbstbewussten Ebenbilde Gottes sich zusammenfasst, ist die Offenbarung zugleich, subjectiv, eine solche für den Menschen, darauf abzielend dass der Mensch dadurch Gottes inne und bewusst werde. Es ist eine unrichtige weil nur halbwahre Rede, wie sie die Socinianer nebst Anderen führten, dass eine Offenbarung, die nicht in jedem Falle dem Menschen offenbar werde oder Gottes Wahrheit offenbar mache, ein Selbstwiderspruch, eine *contradictio in adjecto* sei. Wie dem Künstler das von ihm geschaffene Kunstwerk eine ausser ihm gesetzte Offenbarung seines eigenen innersten Wesens ist und bleibt, eine Offenbarung, an der er Befriedigung findet auch wenn Niemand ausser ihm davon wüsste und Dessen inne würde, so bleibt auch die Welt eine Offenbarung Gottes, auch wenn sonst kein Auge und kein Ohr vorhanden wäre um sie wahrzunehmen. Aber allerdings ist es der Charakter des von Gott geschaffenen Kunstwerks, dass in ihm selbst ein Auge und ein Ohr vorhanden sei, um zu sehen und zu vernehmen was Gott der Schöpfer darin abgebildet hat, die *ἀόρατα* seiner ewigen Kraft und Divinität. Wir entnehmen daraus, was ja auch die von der natürlichen Gottesoffenbarung handelnden Schriftaussagen (vgl. Rom. 1, 19 ff, Act. 14, 17; 17, 26 ff.) bestätigen, dass diese subjective, für den Menschen seiende Offenbarung in ihrem Masse und in ihrer Weise eine durch seine Selbstmächtigkeit, also religiös und ethisch bedingte sein wird, mithin die Schlussfolgerung eine verfehlte ist, als müsse was Offenbarung Gottes ist eben darum und ebenmässig auch dem Menschen offenbar sein und bleiben. Allewege verkündigen die Himmel die Ehre Gottes und jubeln ihm die Morgensterne, auch wenn der selbstmächtige Mensch sein Ohr vor diesem Gottespreis verschliesst und mit stumpfen Sinnen die Werke der Schöpfung betrachtet. Die Natur, in welcher das erschlossene Auge des Glaubens die Fülle der Gotteskräfte walten sieht, kann für das blöde Auge des Aberglaubens zur Vermengung der Creatur mit dem Schöpfer Anlass geben, kann dem stumpfen und erblindeten Auge des Unglaubens zum Vorhang, ja zur ehernen Mauer werden, durch welche hindurch kein Strahl des ewigen Gottes ihm fürder

entgegenleuchtet. Und doch bleibt dabei diese Creatur an sich was sie ist, eine Offenbarung Gottes, und es ist von eminenter Bedeutung dass man sie Dies bleiben lasse. Wir reden umdeswillen nicht von der *revelatio naturalis* in jenem engen und begrenzten Sinne, wie die ältere Theologie sie meinte und fasste, von Ueberbleibseln der Gotteserkenntniss u. dgl.: es ist überdem nicht wahr, dass solch Ueberbleibsel, solch natürliche, wenn auch mangelhafte Gotteserkenntniss allenthalben sich finde; sondern wir bleiben dabei stehen, dass Alles Offenbarung, natürliche Offenbarung Gottes ist was durch die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt an den Menschen herantritt, ohne dass damit schon irgend entschieden wäre wieviel der Mensch von dieser Offenbarung als solcher wahrnimmt. Und indem wir Letzteres betonen, damit dem natürlichen (gefallenen) Menschen eventuell weniger an Gotteserkenntniss zuschreibend als die ältere Theologie, machen wir nun um so bestimmter geltend, dass der Mensch allenthalben, wie immer er beschaffen sei, von sichtbaren Werken Gottes, von redenden Stimmen Gottes umgeben sei. Wo irgend ein Forscher sich versenkt in die von Gott geschaffene, erhaltene und regierte Welt, da sind es, so weit nicht dabei die Corruption der Sünde mitgewirkt hat, göttliche Realitäten die ihn umfangen, nämlich creatürliche woraus die Herrlichkeit des ewigen Gottes wiederscheint; und was immer innerhalb des schöpfungsmässigen Bestandes und Werdens der Welt Schönes und Wahres und Gutes von dem Menschen erfasst und aufgenommen wird, Das ist abermals Offenbarung der Schöpferherrlichkeit Gottes, auch wenn diese Herrlichkeit als Gottes dem Menschen nicht zum Bewusstsein kommt. Es liegt auf der Hand welche Bedeutung diese natürliche Offenbarung auch für den gefallenen Menschen haben wird, selbst wenn er das Göttliche welches darin sich kundgiebt als solches nicht erkennt. Aber auch hier dürfen wir daran erinnern, dass die Schöpfungsidee innerhalb dieser gegenwärtigen uns umgebenden Welt und an uns selbst sich immer nur realisirt im Zusammenhang mit der Erlösungsidee; und nur durch sie lichtet sich, auch noch für den Gläubigen, die Welt Gottes die seine Schöpferherrlichkeit ausstrahlt.

Zweiter Abschnitt.

Die Degeneration.

§. 25. Der Eintritt der Sünde in die Welt, seiner Möglichkeit nach aus der Generation begreiflich, will nicht als Wirkung Gottes, auch nicht als nothwendige Folge der creatürlichen Endlichkeit, sondern als freie That der persönlichen Creatur verstanden sein. Insofern die widergöttliche Selbstbestimmung des Menschen zwar der Eintritt der Sünde in das Centrum der Welt nicht aber der Anfang derselben überhaupt ist, die Geisterwelt aber in welcher die Sünde erstmalig hervorgetreten für die Glaubenserkenntniss nur in Rücksicht auf den Menschen in Betracht kommt, hat die Lehre vom Fall Satans und seiner Engel hier den entsprechenden Ort. Die Sünde ist selbstwillige Verkehrung der Bestimmtheit und Selbstbestimmung der persönlichen Creatur für Gott zu einer solchen für die Creatur, damit für sich selbst, wider Gott. Erst auf Grund Dessen ergiebt sich die Verschiedenheit der satanischen und der menschlichen Sünde, gemäss der andersartigen sündigen Selbstbestimmung hier und dort, im Zusammenhalt mit der Differenz der engelischen und der menschlichen Natur und Persönlichkeit. Das Verhängniss des Todes über den gefallenen Menschen und der göttliche Fluch über die unpersönliche Creatur sind nicht willkürliche, sondern nothwendige Reactionen des absoluten Gottes, solche aber in denen zugleich die Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses zur Erscheinung kommt.

1. Wenn bei irgend einem Stück der dogmatischen Lehre, so ist es bei jenem von der Sünde einleuchtend, dass das System der christlichen Wahrheit die Realität der Sache für die Gewissheit des Subjectes vorauszusetzen hat. Und hier, wo auch die natürliche Erfahrung dieser Realität in gewissem Masse Zeugniss giebt, ist es ja auch sonst am Wenigsten üblich sie erst in der Dogmatik als wirklich vorhanden erweisen zu wollen. Indessen ist für uns jenes Motiv durchaus nicht entscheidend, sondern wir setzen hier wie sonst überall die geistliche Erfahrung der Gemeinde, welche in der Schrift ihren urkundlichen und normativen Ausdruck gefunden hat, über das Glaubensobject voraus, und dass diese geistliche Erfahrung hierüber durchaus nicht identisch ist mit der natürlichen braucht für erstere ebenfalls nicht erst erwiesen zu werden. Denn das Werden des christlichen Subjectes in Wiedergeburt und Bekehrung ist so eng verbunden mit einer Erfahrung und Erkenntniss der Sünde die von der natürlichen sich unterscheidet, dass es ohne solche nicht vorhanden und nicht denkbar wäre. Wenn daher nur Dies die wesentliche Aufgabe des dogmatischen Systems sein kann, nach Massgabe der christlichen durch die Schrift beglaubigten Erfahrung das objective Werden und die thatsächliche Beschaffenheit der Sünde darzulegen, so sind wir damit zugleich der Nothwendigkeit überhoben, anders als im Vorübergehen die Irrungen abzuweisen, welche bei Zugrundelegung bloss der natürlichen Erfahrung oder in Folge erfahrungsloser Reflexion in das Verständniss von der Sünde eingedrungen sind. Es würde dem christlichen Gemeinbewusstsein von der Sünde und würde zugleich allen dogmatischen Voraussetzungen von denen wir herkommen widersprechen, wollten wir annehmen, die Natur des Menschen als solche, nach ihrer Endlichkeit oder nach ihrer Sinnlichkeit betrachtet, sei nun einmal so beschaffen dass sie in ihrer nothwendigen Auswirkung und Entwickelung nothwendig zur Entzweiung und zur Sünde gelangen müsse. Weder das Verhältniss von creatürlicher Endlichkeit zur Unendlichkeit, wie wir es früher erkannt haben, noch der Bestand des Menschen als geistleiblichen Wesens, wie er sich uns nach der Schrift darstellte, giebt uns das geringste Recht oder auch

nur die Möglichkeit daraus den unvermeidlichen Eintritt der Sünde abzuleiten, und das christliche auf die Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung begründete Bewusstsein müsste sich selbst und seine Lebensbasis verläugnen, wollte es sich einen solchen Ursprung der Sünde einreden oder einreden lassen. Zudem zeigt sich bei näherer Erwägung, dass jene Herleitungen, entsprechend ihrem Ausgang vom natürlichen Bewusstsein, das Vorhandensein des sittlichen Lebensbestandes nach dessen Genesis gefragt wird bereits voraussetzen. Denn in der concreten Wirklichkeit, in welcher das Menschenwesen dermalen sich vorfindet, ist es ja freilich an Dem, dass der individuelle, endliche Mensch bei seiner Selbstentwickelung immer in Conflict mit dem allgemeinen Willen kommt und sich damit als sündig erweist; nicht minder ist es an Dem, dass innerhalb dieser unsrer concreten Menschennatur die sinnlichen Triebe in ungeordneter Weise sich bethätigen und wider das *dictamen rationis*, insbesondere wider das Gottesbewusstsein rebelliren: aber das Eine wie das Andere ist eben Erscheinung der vorhandenen Sünde, und wer daraus die Entstehung der Sünde erklären will, der begeht die Thorheit dass er die Sünde aus der Sünde erklärt, statt zu sagen wie es zur Sünde kommt. Vollends der Wahn, als wenn die Sünde immer nur zugleich mit dem Bewusstsein von der Sünde in dem Menschen real werde, verstösst so handgreiflich gegen alle Thatsachen auch der natürlichen Erfahrung von der Sünde, dass man nicht einmal nöthig hat auf die geistliche Erkenntniss zu recurriren, um ihn zu widerlegen. Für den Christen, dessen Glaubenserfahrung wir nach Massgabe des Systems der christlichen Gewissheit hier voraussetzen, sind diese und ähnliche Auffassungen vonvornherein und auch für den Fall, dass die Genesis der Sünde ihm unverständlich bliebe, dadurch unmöglich, dass auf diese Weise die anerschaffene Natur, mithin Gott der Schöpfer, für das Dasein der Sünde verantwortlich gemacht, also letztere in ihrem Wesen aufgehoben werden würde. Denn für den christlichen Glauben giebt es gar nichts Gewisseres als Dieses, dass die Sünde das Gottwidrige, von Gott nicht Gewollte oder Geschaffene sei. Und wenn man nun hiergegen, vom Standpunkt

der Absolutheit Gottes aus, einwendet, es hiesse das Wesen Gottes in seinem Verhältniss zur Welt zerstören, wollte man den Eintritt der Sünde von dem allmächtigen Willen Gottes eximiren und lediglich auf die zufällige Selbstbestimmung der persönlichen Creatur zurückführen, so steht für uns in alle Wege Dies fest, dass wir weder die göttliche Absolutheit, in dem Sinne wie wir früher davon geredet haben, bei Entstehung und bei dem Dasein der Sünde darangeben, noch um jener Absolutheit willen die Gottwidrigkeit, das Von-Gott-nicht-sein der Sünde aufgeben können. Wir müssen es darauf ankommen lassen, ob diejenige Genesis der Sünde, die wir aus der Schrift und aus dem gläubigen Bewusstsein entnehmen, mit jener doppelten Realität des Glaubens zusammenstimmt: wäre es nicht der Fall, so würde Dies ein Beweis sein für die irrige Aufnahme der Erfahrungsthatsachen und des Schriftzeugnisses in den Begriff, nimmermehr aber dürften wir uns dadurch verleiten lassen, in der Weise schlechter Reflexion und Speculation der einen Thatsache, etwa jener der göttlichen Absolutheit, Genüge zu leisten und über die andere, das Von-Gott-nicht-sein der Sünde, leichtfertig hinwegzufahren. Es kommt dazu, dass der Christ von der Gottwidrigkeit der Sünde, welche das Nichtgesetztsein derselben von Gott in sich schliesst, eine viel nähere, unmittelbarere Erfahrung hat, als — ich sage nicht von der Absolutheit aber — von der Weise der Absolutheit, des absoluten Wirkens Gottes, so dass er auch umdeswillen nicht in den Fall kommen kann die erstere Thatsache um der zweiten willen zurückzustellen. Will man sich endlich die Frage über die Entstehung der Sünde dadurch erleichtern, dass man mit Schleiermacher bei den Aussagen über die Sünde immer schon die zukünftigen über die Erlösung ins Auge fasst — die Sünde sei einerseits zu betrachten als Dasjenige, was nicht sein würde, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, wodurch die manichäische, und andrerseits als Dasjenige, was wie es verschwinden solle nur durch die Erlösung verschwinden könne, wodurch die pelagianische Irrung vermieden werde: so ist damit in der That für das dogmatische Verständniss der Sache sehr wenig geleistet, vielmehr ein Nebel über die oben fixirten Thatsachen aus-

gegossen, der es dem christlichen Bewusstsein ermöglichen soll, von den stricten Forderungen derselben sachte loszukommen. Genire dich nicht, so lautet in einfaches Deutsch übertragen die Folgerung welche man aus jenen Vordersätzen zu ziehen veranlasst wird, genire dich nicht die Sünde als unvermeidliches Ergebniss der Beschaffenheit der menschlichen Natur anzusehen und insofern auf Gottes Causalität die ja alles Reale bedingt zurückzuschieben; denn sie ist vermöge der zukünftigen Erlösung gleich vonvornherein als das künftig Aufzuhebende gesetzt und kann allerdings nur durch die Erlösung aufgehoben werden. Aber der christliche Glaube, auch wenn er in seiner Weise beide Vordersätze zugiebt, muss jener Zumuthung widerstreben, dass Gott vermöge der Erschaffung dieser Menschennatur dürfe als Ursächer der Sünde angesehen werden, wenn er anders nur dafür Sorge getragen habe dass die Sünde seiner Zeit wieder verschwinde: solch einen Gott hat und kennt der Christ nicht; und jede Hereinziehung der Erlösungsidee in das Schöpfungswerk und dessen weitere Ausgestaltung beruht ohnedies auf einer Wesensvermischung derselben mit der Schöpfungsidee die wir bereits abzulehnen Gelegenheit hatten. Vollends untauglich wird jene fein ausgesonnene Schleiermacher'sche Grundlegung von der Erwägung der Thatsache aus, dass es, auch abgesehen von der Satanischen, Sünde in der Welt giebt welche durch die Erlösung nicht aufgehoben und beseitigt wird, bleibende Sünde unter bleibendem Zorn. Wir kommen also darauf zurück die Frage zu erheben, wie denn aus und in der von Gott geschaffenen, so wie wir sie erkannt haben geschaffenen und gearteten Welt, die Sünde hervorgehen konnte, ohne dass Gott sie bewirkte und ohne dass Gott, wenn er sie nicht bewirkte, dadurch seiner Absolutheit verlustig ging. In diesem Betracht und im Gegensatz zu den genannten Schleiermacher'schen Irrungen freue ich mich des Zusammentreffens mit Ritschl, welcher (III, 2. Aufl. 325) bestimmt erklärt, dass das sündliche Handeln und Begehren als solches seinen zureichenden Grund weder in Gott noch in dessen Weltordnung, sondern nur in der Selbstbestimmung des menschlichen Willens finde, dass also die Sünde auch kein ursprüngliches Gesetz des menschlichen Willens sei, da sie viel-

mehr das widergesetzliche Handeln und Begehren ist. Freilich wäre es erwünscht, dieser dankenswerthen Aussage gegenüber Genaueres über die Bedeutung und die Tragweite der vorangegangenen Behauptung zu erfahren (307), dass die Sünde nicht als „zufällig und unregelmässig in der Menschengeschichte“ aufgefasst werden dürfe, weil dann auch die Person Christi „als eine unregelmässige Erscheinung in der Menschengeschichte“ angesehen werden müsste. Aber abgesehen von dieser rückständigen Unklarheit verhehlen wir uns nicht, dass einer Auffassung gegenüber, welche die Erbsünde auf das Stricteste läugnet, welcher die Sünde „keine Einheit aus einem Princip, sondern Collectiveinheit als Resultat aller einzelnen Handlungen und Neigungen“ ist, welche darum auch die Möglichkeit einer sündlosen Lebensentwickelung sowohl *a priori* als gemäss den Bedingungen der Erfahrung (351) festhält, ein grosses Mass von thatsächlichen und bedeutenden Differenzen für uns übrig bleibt, welche weiterhin zu erwähnen oder doch zu streifen sich Gelegenheit bieten wird.

2. Es ist ein bemerkenswerthes Beispiel, wie das gläubige Bewusstsein der Gemeinde und das Schriftzeugniss, welches ja schlüsslich auf denselben Quell zurückgeht, unter sich zusammenstimmen, dass dem ersteren, je mehr es in das ihm zur Erfahrung kommende Wesen der Sünde eindringt, um so weniger eine Möglichkeit übrig bleibt, den Eintritt der Sünde in das Menschengeschlecht anders zu denken, als in Form einer uranfänglichen persönlichen That deren fortdauernde Wirkung die bestehende Sünde sei. Denn der Mensch, welchem durch die Wiedergeburt das geistliche Auge über seinen sittlichen Zustand geöffnet worden ist, findet die Sünde in sich vor als That zwar, und darum als die eigene Verantwortung in sich schliessend, aber als eine solche deren Anfang er in sich selbst nicht nachweisen kann, mithin als unvordenkliche: er ist um ihren Anfang zu fassen genöthigt über sich als diesen Einzelnen, auch über dieses Geschlecht mit dem er sich als sündigen Menschen zusammenschliesst hinauszugehen, aber so dass es ihm verwehrt ist zurückzugehen bis auf die Schöpfung, auf den Schöpfergott als Ursächer der sün-

digen Beschaffenheit des Geschlechts. Hierzu passt nun die Erzählung der Schrifturkunde von dem Sündenfall der Protoplasten als der einzig mögliche Schlüssel, welcher das Verständniss für die zur Hand liegenden Thatsachen öffnet, und wir nehmen sonach das dort berichtete Ereigniss nicht als eine zufällige Geschichtswahrheit hin, welche ausser Verhältniss zu unsrer unmittelbaren Glaubenserkenntniss stünde. Allerdings enthält diese Geschichtserzählung noch ein Mehreres als nur den Bericht über die Selbstbestimmung der ersten Menschen zur Sünde, insofern sie letztere durch Versuchung an den Menschen heran und in ihn hineinkommen lässt; hiernach könnte man sagen, über die Entstehung der Sünde lasse uns die Schrifturkunde doch im Unklaren, da sie uns keinen Aufschluss darüber giebt, wie dort von wo die Versuchung ausging die Sünde ohne Versuchung entstanden sei. Indessen wenn uns daraus auf der einen Seite, wie nachher zu zeigen sein wird, der Gewinn erwächst, wiederum eine Thatsache der gläubigen Erfahrung, nämlich die Erlösungsfähigkeit des gefallenen Menschen, verstehen zu können, wornach denn also von diesem urkundlich bezeugten Geschehniss das Gleiche gilt wie von jenem, so verhält es sich doch auch auf der andern Seite keineswegs so, dass durch die Hinausrückung des Anfangs der Sünde in der Welt jenseits des Menschengeschlechts das Verständniss desselben uns geradezu entzogen würde. Denn selbstverständlich hat es mit der von Aussen herandringenden Versuchung bei den ersten Menschen, in denen innerlich die sündige Lust noch nicht Raum gewonnen, eine wesentlich andere Bewandtniss als mit aller späteren, auch mit der dem Christen als solchem zur Erfahrung kommenden Versuchung: die Hingabe an jene Versuchung setzt eine Selbstentscheidung für die Sünde in dem Menschen voraus, welche in keiner nachmaligen ihre Gleiche hat und welche unbeschadet des von Aussen her suppeditirten Gedankens der Sünde den geistig-sittlichen Process ihres erstmaligen Werdens erkennen lässt. Nun aber wissen wir einmal, dass der Schöpfungsgedanke Gottes in der Conception und Herstellung des persönlichen Menschenwesens sich vollendete, und dann, dass die relative Selbstmächtigkeit, welche der creatürlichen Persön-

lichkeit eignet, die Fähigkeit der Selbstentscheidung für Gott wozu es mit ihr kommen sollte, eben darum aber auch die Wahlfreiheit in sich schliesst. Der Gedanke mithin, dass es der Absolutheit Gottes Eintrag thue, wenn der Mensch von jener Wahlfreiheit Gebrauch macht, wie immer dann auch die Verwendung derselben zur sündigen Selbstbestimmung gedacht werden möge, ist dahin zu reformiren, dass gerade in dem Gebrauch jener Wahlfreiheit dem absoluten Willen Gottes der sich in der Weltschöpfung bethätigte Folge gegeben werde und Genüge geschehe. Fasst man in diesem Sinne die Frage auf, ob denn ohne den absoluten Willen Gottes der alles Reale bedingt die Sünde in die Welt eingetreten sei, näher, ob denn nicht doch in solchem Verstande genommen Gottes absoluter Wille als Factor für das Werden der Sünde in Betracht komme, so ist diese Frage zu bejahen. Aber man muss sich auch darüber klar werden, dass die Bejahung dieser Frage nichts Anderes bedeute, als dass Gott die Welt so geschaffen wie er sie geschaffen, als ein in der Ebenbildlichkeit seiner selbst culminirendes Abbild seiner Herrlichkeit, und dass von einer andern Bewirkung der Sünde als von der Setzung ihrer Möglichkeit, weil der creatürlichen Wahlfreiheit, nicht die Rede sein könne. Wie immer daher auch die göttliche Absolutheit gegenüber der vorhandenen Sünde sich bethätige, was zu erörtern noch nicht dieses Ortes ist, jedenfalls entspricht es, nicht widerspricht es, dem absoluten Schöpferwillen Gottes, dass der Mensch als diese selbstmächtige Creatur sich erweise, auch wenn er dadurch zur Selbstentscheidung wider Gott gelangen sollte. Und wir gehen dabei auf jenen letzten Satz der Lehre von der Generation zurück, dass was man Selbstbeschränkung Gottes bei Schaffung freier persönlicher Wesen genannt hat und auch in gewissem Sinne nennen konnte, im Grunde vielmehr Bethätigung der göttlichen Absolutheit ist und als solche anerkannt sein will.

3. Wenn wir in der Lehre von der Generation Recht gehabt haben, die untermenschliche physische Creatur so wie geschehen gemäss der Schöpfungsurkunde von der menschlichen zu unterscheiden, so ist damit schon für die gläubige Erkenntniss die

Thatsache festgestellt, dass die Versuchung die den Menschen zu Falle gebracht hat nicht von der Thierwelt als solcher, nicht von der Schlange für sich, welcher sie zugeschrieben wird, ausgegangen sein kann. Die nachmalige deutende Schrifterkenntniss (Sap. 2, 24) und vor Allem das Zeugniss des N. T. (Joh. 8, 44; 1 Joh. 3, 8; 2 Cor. 11, 3; Apoc. 12, 9; 20, 2), wornach eine persönlich-geistige, widergöttliche Macht, der Teufel, das Subject dieser Versuchung gewesen sei, welches sich mithin der Schlange als ihres Werkzeuges bedient haben wird, enthält daher nur was nach den Voraussetzungen der gläubigen Welterkenntniss sich als thatsächlich nothwendig ergiebt, wenn anders man die Schrifturkunde mit ihrer Aussage der Mensch sei durch Versuchung gefallen Recht haben lässt. Andererseits kann uns gemäss der Stellung, welche wir der Geisterwelt in ihrem Verhältniss zu dem Menschen angewiesen haben, weder Dies befremden, dass in der Schrift über die Entstehung der Sünde innerhalb der Geisterwelt kein näherer Aufschluss gegeben wird, noch in Anbetracht ihres Verhältnisses zur untermenschlichen Creatur Jenes, dass ein thierisches Wesen als Medium und Organ der Versuchung erscheint. Auch die Eigenthümlichkeit der Schrifturkunde, dass sie bei der äussern Erscheinung es bewenden und daraus das Wesen der Sache, den geistigen Grund, erschliessen lässt, ist uns schon so oft anderwärts begegnet, dass die Erzählungsweise, welche von dem geistigen Hintergrunde der Versuchung schweigt, uns nicht wohl einen Anstoss bereiten kann. Dies Alles zusammengenommen aber dürfen wir nun sofort zu dem systematisch wichtigen, weil dem Thatbestand des hier in Frage kommenden Glaubensobjectes entsprechenden, Satze fortgehen, dass für die gläubige Erkenntniss die Lehre von dem Fall Satans und seiner Engel nirgend anders als hier, bei der Lehre von dem Fall des Menschen, ihren Ort habe. Denn diese Aussage ist ja in Wirklichkeit nur die Kehrseite und die Consequenz der früheren, dass von einer Engellehre für uns nur die Rede sein könne in Beziehung auf den Menschen. Wir meinen nicht, dass es überhaupt unmöglich sei über den Fall der himmlischen Geister in der Dogmatik Etwas auszusagen, wie wir auch nicht behauptet haben dass eine dog-

matische Aussage über die Beschaffenheit der Engel in jeder Hinsicht unerreichbar sei; aber wenn es doch an sich schon überaus misslich ist, bei der Schöpfungslehre mit der Lehre von den Engeln jene vom Teufel zu verbinden und damit von der uranfänglichen Setzung des Geschaffenen schon in dessen Entwickelung hinüberzutreten, so schwebt ja Alles was dort über den Fall und die Beschaffenheit der bösen Geister zu sagen wäre vollständig in der Luft, entbehrt seines historischen und thatsächlichen Fundamentes, wogegen wir allerdings hoffen dürfen aus dem factischen Zusammenhang der diabolischen Sünde mit der Entstehung und dem Fortgang der menschlichen ein Urtheil auch über die erstere zu gewinnen. Wir lassen dabei alle die Zweifelsfragen und Schwierigkeiten, mit denen die Lehre von dem Teufel und seinen Engeln in der Dogmatik belastet ist, auch die allgemeine Frage über die Möglichkeit des Werdens der Sünde in einer von Gott gut geschaffenen Welt, vorerst ausser Betracht, um zunächst des Thatsächlichen uns zu bemächtigen, dessen Vollzug im Zusammenhalt mit dem bis dahin erkannten Wesen der persönlichen Creatur uns allein jene Fragen lösen kann. Wird auf Seiten des versuchenden Subjectes ohne Zweifel eine gottfeindliche Willensrichtung vorausgesetzt, die umdeswillen auch den Menschen von der Gemeinschaft mit Gott ablösen möchte, so trägt doch die Versuchung als solche nicht diesen Charakter, dass sie die Gottfeindlichkeit zum Ziel und Motiv des dem Menschen angesonnenen Thuns macht, sondern gleichwie sie die der menschlichen Selbst- und Weltmächtigkeit von Gott gezogene Schranke zum Ausgang nimmt, so nimmt sie als Motiv die Erwerbung eines Gutes, welches aus der anerschaffenen Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott sich zu ergeben scheint. Nicht Erweckung des Zweifels an Gottes Wort und Gebot an sich, noch weniger Verlockung zum Ungehorsam umseinselbstwillen, am Wenigsten das blosse Gelüsten der Sinnlichkeit, des sinnlichen Genusses, ist das treibende Agens bei der Versuchung, sondern das Sein wie Gott, mithin die Erreichung eines Gutes, welches auf der Linie der gottgewollten Bestimmung des Menschen gelegen ist, aber gleichwohl in gottwidriger Verkehrung derselben erreicht

werden soll. Man kann nicht sagen, das Sein wie Gott sei absolut gemeint, als eine schlechthinige Gleichsetzung mit Gott, was eine viel zu grobe, zur Versuchung untaugliche Verkehrung des dem Menschen gesetzten Zieles sein würde, sondern es bemisst sich nach dem vorangehenden Geöffnetwerden der Augen und nach dem folgenden Wissen von Gut und Schlimm, welches Letztere zugleich besagt welcher Art das Erstere sei (Gen. 3, 5). Da nun hier die Unterscheidung von Gut und Schlimm in keinem andern Sinne gemeint sein kann als wie es sonst im A. T. als Vorzug des gereiften Alters gegenüber dem ersten Kindheitsstadium (z. B. Deut. 1, 39) oder auch dem wieder kindisch gewordenen Greisenalter (2 Sam. 19, 36) erscheint, da solch Unterscheiden überhaupt als etwas Vorzügliches (1 Reg. 3, 9), Gotte oder dem Engel Gottes zunächst Competirendes (Gen. 3, 22; 2 Sam. 14, 17) betrachtet wird, so ist es nun möglich den Charakter der Versuchung gemäss dem so gemeinten „Sein wie Gott" näher zu bestimmen. Ebendiese Selbst- und Weltmächtigkeit, welche der Mensch als ihm anerschaffene von sich aus setzen und verwirklichen sollte, wird ihm angesichts der von Gott zur Erprobung seines Gehorsams gezogenen Schranke durch die Versuchung als ein ihm von Gott damit versagtes, nur durch Beiseitesetzung jenes verbietenden Gotteswillens zu erreichendes Gut dargestellt, und sowohl die Bezweifelung wie die Negation dieses Gotteswillens von Seiten des Versuchers kann nur unter solcher Bezugnahme als wirksam gedacht werden. Die Allmählichkeit aber des Processes, in welchem es von jener Versuchung aus zum Anfang und zum Vollzug der menschlichen Sünde kam, ist angedeutet durch das verweilende, mit steigender Lust verknüpfte Hinschauen des Weibes nach dem Baume mit seiner verbotenen Frucht (3, 6), wobei nun was die Lust erregt und den Genuss begehrenswerth erscheinen macht nach dem Charakter der Versuchung, der darin enthaltenen Vorspiegelung, beurtheilt sein will, mit Nichten aber in dem sinnlichen Reiz der verbotenen Frucht an sich gelegen ist.

4. Es wird ein nicht blos erlaubter, sondern auch nothwendiger Schluss sein, wenn wir aus der Art der Versuchung auf

die Art und auf die Sünde des Versuchers zurückschliessen, der auf demselben Wege wie es mit ihm zum Falle gekommen ist den Menschen zu Falle zu bringen beabsichtigt. Wir kommen von hier aus nicht zu dem neuerdings ausgesprochenen Satze, dass die satanische Sünde schlechthin Verneinung des göttlichen Willens sei weil es der göttliche ist, die menschliche aber widergöttliches Begehren eines vermeintlichen Gutes: „während Satan, der zum Dienste Gottes geschaffen war, seinen Willen in eine Feindlichkeit wider Gott verkehrt hat die er als Widerspiel seiner Bestimmung meint, haben sich die Menschen, die für ein Verhältniss der Liebe und Gegenliebe zu Gott geschaffen waren, durch Satans Betrug verführen lassen Geschaffenes mehr zu lieben als den Schöpfer“ (v. Hofmann). Mag es satanische Sünde sein, dem Willen Gottes zu widerstreben weil es der göttliche Wille ist, so kann doch, wie man nicht läugnen wird, auch der Mensch zu solch directer Auflehnung wider Gott gelangen. Aber hier handelt sichs um den Ursprung und Anfang der Sünde, und gleichwie dieser so gefasst sich überhaupt dem menschlichen Verständniss entziehen würde, so haben wir in der uns vorliegenden Thatsache des durch satanische Versuchung bedingten Falles vielmehr Anlass, den Eintritt der Sünde schlechthin, auch in der Geisterwelt, zunächst an die Erstrebung eines Gutes anzuknüpfen, welches auf dem Wege der Bestimmung der persönlichen Creatur gelegen im Widerspruch mit dem Willen Gottes und darum unter Verkehrung dieser Bestimmung begehrt ward. Und einen weiteren Fingerzeig hiefür, abgesehen von dem aus der Versuchung des Menschen zu ziehenden Schluss, lässt uns die Thatsache wahrnehmen, dass die Schrift den Satan als Fürsten dieser Welt bezeichnet (Joh. 16, 11; 14, 30; vgl. 2 Cor. 4, 4), dass sie ihm ein Reich, nämlich ein Reich der Finsterniss (Col. 1, 13), zueignet, welches dem Reiche Christi gegenübersteht (vgl. auch Eph. 6, 12). Hier gewahren wir auch ein „Sein wie Gott“, zu welchem es mit den bösen Engeln im Unterschiede von den guten, die in dem Reiche Gottes ihren Dienst haben und eines anderen nicht begehren, gekommen ist; und auch dieses Sein wie Gott ist eine Verkehrung ihrer ursprünglichen Bestimmung, welche zugleich

mit dem Dienste eine Herrschaftsbethätigung innerhalb der ihnen zugewiesenen Welt in sich schloss. Es wird demnach gestattet sein, da wir weder aus Luc. 10, 18 etwas Näheres über den Fall Satans entnehmen können, noch 2 Petr. 2, 4 und Jud. 6 herbeiziehen dürfen, welche vielmehr das Ereigniss Gen. 6, 2 im Auge haben, unbeschadet der weiteren Differenz zwischen menschlicher und satanischer Sünde als das Gemeinsame derselben hinsichtlich ihres Ursprungs Dies zu fixiren, dass die Sünde in ihrem erstmaligen Werden, mithin in ihrem ursprünglichen Wesen, sei die Begehrung eines innerhalb der creatürlichen Bestimmung gelegenen Gutes mit Beiseitesetzung und Durchbrechung der hiefür von Gott gezogenen Schranke. Was denn zugleich die andere Aussage involvirt, dass diese Begehrung eine Umkehr setzt und bewirkt zwischen dem höchsten Gute, für welches die Creatur sich bestimmen sollte, und dem geschaffenen Gute, welches ihr zugewiesen war in Unterordnung unter jenes, nämlich so dass das Sein für die Creatur bedingt wäre durch das Sein für Gott. Als der sehr bedeutsame Unterschied, bei und trotz solcher Wesensgleichheit, zwischen der satanischen und der menschlichen Sünde bleibt darnach der zwiefache, dass einmal der geistig-sittliche Process der Imagination und Begehrung solchen Gutes dort ein schlechthin durch Selbstthätigkeit gewordener, nicht wie hier durch Versuchung veranlasster war, und weiter, dass sowohl in Folge Dessen wie in Anbetracht der eigenartigen engelischen Natur die Umkehr und Verkehrung eine radicalere, unheilbare, wurde (vgl. §. 22, 5). So begreift sich dann auch, dass diese satanische Sünde alsbald zur Verneinung des göttlichen Willens weil es der göttliche ist vorgehen konnte und musste, so wenig wir den Ursprung derselben als solche Verneinung anzusehen haben, wogegen bei dem Menschen dieser unmittelbarste Gegensatz wider den göttlichen Willen, diese Verhärtung und Verstockung, erst die letzte Auswirkung des sündigen Charakters ist beim Widerstreben gegen die Gnadenzüge welche die heilsame Umkehr ermöglichen. Es muss dahingestellt bleiben, welche Probe, entsprechend jener der ersten Menschen, hierbei der Geisterwelt von Gott gestellt war: dürfen wir jene, gerade in ihrer

Aeusserlichkeit, die der Selbst- und Weltmächtigkeit des Menschen die ihr von Gott gezogene Schranke zu Gefühle brachte, nicht für zufällig halten, so wird es keine unbegründete Vermuthung sein Aehnliches auch dort vorauszusetzen. Dagegen ist Zweierlei gewiss, was aus den Thatsachen als unmittelbare Consequenz sich ergiebt, einmal, dass der Fall Satans und seiner Engel rückwärts fällt in eine Zeit vor dem Fall des Menschen, und dass es unbenommen bleibt, ihn zurückzusetzen bis unmittelbar nach Erschaffung der Geisterwelt zugleich mit jener des Himmels, wie denn auch die Mahnung an den Menschen, den Garten Eden nicht bloss zu bebauen sondern auch zu bewahren (Gen. 2, 15), vielleicht auch das Verbot des Essens gerade von den Früchten des Einen Baumes, das Dasein der widergöttlichen Geistesmacht und ihre Wirksamkeit innerhalb der physischen Welt voraussetzt; sodann, dass das Verhältniss Satans zu den ihm untergeordneten Geistern welche mit ihm zugleich in den Fall hineingezogen wurden gedacht sein will nach Massgabe der Ueber- und Unterordnung, wie wir sie früher bei der Engellehre kennen gelernt haben, und dass jene innere Bewegung innerhalb der Geisterwelt, da wo sie zum Fall nicht führte, eine Selbstbestimmung der guten Engel für Gott mit sich führen musste, welche auch abgesehen von der Zuhilfenahme solcher Stellen wie Luc. 20, 36 und Mtth. 18, 10 die Lehre von einer *confirmatio angelorum bonorum* begründet erscheinen lässt.

5. Indessen wir bescheiden uns, Dingen näher nachzuforschen, deren Betrachtung uns hinausführen würde aus jener Wechselbeziehung der satanischen und der menschlichen Sünde, die es allein ermöglicht in gewissem Masse auch über den Ursprung und über das Wesen der ersteren uns ein Urtheil zu bilden. Was uns dagegen hier allerdings noch obliegt, Das ist, nach Untersuchung des Thatsächlichen zu den demgemäss zu normirenden dogmatischen Feststellungen über die Möglichkeit und über den erstmaligen Vollzug der Sünde vorzugehen. Weder die eine Behauptung erweist sich uns demnach als berechtigte, dass die Sünde überhaupt das Irrationale sei und daher jeder Versuch ihre Hereinkunft in die Welt zu erklären, aus Gründen herzuleiten, als dem

Wesen der Sünde widersprechend vonvornherein aufgegeben werden müsse; noch können wir die andere gelten lassen, welche im Gegensatz zur ersteren zwar eine Erklärung des Auftritts der Sünde fordert, aber aus der angeblichen Unmöglichkeit ihn in dieser Weise zu begreifen die Folgerung zieht, dass die gesammte Vorstellung von einem uranfänglichen Sündenfall unhaltbar sei. Jene Auffassung widerspricht vor Allem der vor Augen liegenden Thatsache, dass in der Gesammtheit sündiger Processe durchweg Ordnung, Zusammenhang, Logik sich vorfindet, wodurch es uns gestattet, ja vielmehr geboten ist, von einem gesetzlichen, darum auch dem Verständniss zugänglichen Verlauf hier ebenso zu reden wie bei sonstigen natürlichen und psychischen Processen: sollte diese Rationalität auf der ganzen Linie der sündigen Entwickelung erkennbar sein, nur nicht am Anfang derselben? Es geht ganz natürlich und rationell her, wenn ein Mensch von Sünde zu Sünde fortschreitet, freilich nicht im Sinne objectiver, das Seinsollende ausdrückender Vernunft, wohl aber im Sinne einer subjectiven, immerhin auf Selbsttäuschung und Selbstbelügung beruhenden Vernünftigkeit, die darum doch in ihrer Weise rationell und begreiflich ist. Die andere Auffassung, deren Erklärung der Sünde ihre Spitze gegen die Annahme eines uranfänglichen Sündenfalls richtet, sei es nun, dass sie von der Endlichkeit oder von der Sinnlichkeit oder von sonst einer Wesenseigenthümlichkeit des Menschen ausgeht, hat sich uns schon oben als widersprechend und unmöglich gegenüber den feststehenden Voraussetzungen des Glaubens ausgewiesen. Sagt man es sei unbegreiflich, wie ein mit Gott einiges, insofern der Seligkeit theilhaftiges Wesen dahin gelangen könne, sich von solcher Gemeinschaft und Seligkeit selbstwillig loszureissen, zumal wenn diese Losreissung zunächst bei reinen, gottverwandten Geistern Statt gefunden haben solle, so kann für den christlichen Glauben die etwaige Schwierigkeit sich Solches vorzustellen niemals zu dem Ergebniss führen, dass dergleichen überhaupt nicht habe Statt finden können: es muss doch wohl möglich gewesen sein, weil es thatsächlich geworden ist. Oder wäre es für den christlichen Glauben, der an der Realität des Schöpfergottes, wie wir ihn kennen, festhält,

leichter, persönliche Creaturen zu setzen, denen vermöge ihrer Erschaffung der Eintritt in die Sünde als unvermeidlicher geordnet wäre? Oder, wenn man (wie Ritschl) diese Unvermeidlichkeit ablehnt, lässt sich der Gedanke auch nur irgendwie fassen und durch die Erfahrung begründen, dass die Sünde immer nur durch das Sündigen aller Einzelnen entstehe und daraus die Allgemeinheit der Sünde sich erkläre? Der Aussage Schleiermachers aber, der Zustand der Sündlichkeit setze in seinem ganzen Umfange die ursprüngliche Vollkommenheit voraus und sei durch dieselbe bedingt, stimmen wir bei, ohne uns die Consequenzen anzueignen die Schleiermacher daraus zieht, dass nämlich solche Vollkommenheit die Einheit unsrer Entwickelung ausdrücke, die Sünde dagegen das Vereinzelte und Zerstückelte in derselben wodurch jene Einheit keineswegs aufgehoben werde. Falsch nämlich ist die dabei obwaltende Vorstellung, als müsse das hier Vorauszusetzende etwas allewege Präsentes, dem Menschengeschlechte Unverlorenes sein, „da wir doch böses Gewissen nur haben insofern Gewissen, und insofern wir die Möglichkeit eines besseren Gewissens einsehen:“ denn dass wir die Sünde als Sünde einsehen, involvirt noch gar nicht, dass wir nun auch die Fähigkeit hätten uns ihrer zu entledigen, und dass wir in dem einzelnen Falle eines bösen Gewissens uns der Möglichkeit eines besseren bewusst sind, schliesst gar nicht in sich dass wir ein schlechthin gutes Gewissen, nämlich — wenn wir nur wollten — den Besitz und das Bewusstsein ungetrübter Gemeinschaft mit Gott haben könnten. Zudem hat die Einmengung des Gewissens, welches in seinem concreten Bestande vielmehr das Dasein der Sünde, wenn auch nicht dieses allein, voraussetzt, an unsrer Stelle keine Berechtigung. Vollends die Behauptung es sei unvorstellbar, dass ein Einzelwesen, welches immer nur mit der Natur seiner Gattung handle, diese Natur selbst verändern könne und verändert habe, trägt ganz die Gebrechen einer abstracten, im Blauen fechtenden Dialektik an sich, welche nach allgemeinen Kategorien Dinge entscheiden will die sich diesen Kategorien entziehen. Eben Dieses ist der Vorzug des persönlichen Wesens vor anderen Naturwesen, mit denen jenes hier zusammen-

geworfen wird, dass es von sich aus, durch Selbstsetzung, in gewissem Masse, weil auf Grund relativer Absolutheit, seine Natur verändern kann, und nach dem Masse dieser Selbstveränderung fragt es sich eben hier. Oder wäre es keine Möglichkeit der Veränderung seiner Natur, dass der Mensch sich selbst morden kann, so gewiss auch Dieses mit den Kräften der ihm anerschaffenen Natur geschieht? Wobei wir selbstverständlich diejenige Veränderung der Natur der Gattung noch ausser Betracht lassen, die dort von Schleiermacher schon mit ins Auge gefasst wird, nämlich die in dem nachfolgenden Geschlecht auf Grund des Sündenfalles der Protoplasten vorliegende Veränderung. Auch der von dem Philosophen des Unbewussten über die zwei Sündenböcke, Lucifer und Adam, ausgeschüttete Hohn macht uns nicht den Eindruck, als wäre, abgesehen noch von allen religiösen und ethischen Momenten, ein gösseres Mass auch nur von Logik dort vorhanden, wo der Weltprocess schlechthin Alogisches zum Ausgang und selbstmörderische Desperation zum Ziele hat. Halten wir uns dagegen, unter Ablehnung jener in jedem Betracht ungangbaren Wege, an die erörterten geschichtlichen Thatsachen zusammengenommen mit den früheren Bestimmungen über das Wesen der creatürlichen Persönlichkeit, so knüpft die Möglichkeit der Sünde an die Möglichkeit der Imagination eines Gutes an, welches im Allgemeinen auf der Linie der Bestimmtheit der persönlichen Creatur und ihrer Selbstbestimmung gelegen nur durch Verkehrung des zwischen dem absoluten Gott und ihr bestehenden normalen Verhältnisses von ihr verwirklicht werden konnte. Die persönliche Creatur hatte Erfahrung von demjenigen Verhältniss zu Gott in welches sie geschaffen war, ihrer Bestimmtheit sammt jener der andern Creatur, für welche sie sich zugleich bestimmen sollte, für Gott den Absoluten, als das höchste Gut. Es war die ihr als persönlicher Creatur gestellte, von diesem ihrem geschaffenen Wesen unablösbare, Aufgabe, die aber zugleich wie wir wissen die Wahlfreiheit in sich schloss, jene Bestimmtheit ihrer selbst gleichwie der ihr untergeordneten Creatur in der Weise selbst zu setzen, dass dadurch die Vollendung ihrer selbst zusammt der andern Creatur herbeigeführt würde. Ihre Freude und ihre Selbstbefrie-

digung in Gott befasste in sich die Befriedigung an dem eignen geschaffenen Wesen und an der übrigen Creatur, an beidem als für Gott geschaffenem, in seiner entsprechenden Bestimmtheit. Die Probe der Selbstsetzung nun, durch welche es zur Vollendung der persönlichen Creatur kommen sollte und von welcher wir wenigstens hinsichtlich der menschlichen Kunde haben, brachte ihr die Schranke zum Bewusstsein innerhalb deren sie an sich gleichwie an der übrigen ihr zugewiesenen Creatur Befriedigung haben sollte, die Unterordnung unter den Willen Gottes, die Befriedigung zuoberst an der Gemeinschaft mit Gott. Hieran konnte und musste die Imagination eines Gutes sich anknüpfen von welchem die persönliche Creatur noch keine Erfahrung hatte, des ausserhalb jener Gemeinschaft mit Gott in der Selbstbefriedigung der Creatur und an der Creatur gelegenen Gutes. Diese Imagination als solche war noch nicht Sünde, um so weniger als sie mit der gestellten Probe entstehen musste; aber die Möglichkeit der Sünde, in Anbetracht der hierbei provocirten Selbstsetzung und der zugleich gegebenen Wahlfreiheit, ist damit gesetzt. Die persönliche Creatur konnte sich solcher Imagination zuwenden, bei ihr verweilen, um dies Gut zu schmecken und Erfahrung von ihm zu bekommen; wie J. Böhme einmal sagt: die Menschen wollten schmecken, wie es schmeckte wenn sie ausserhalb der Temperatur wären. Das Weib schaute hin zu dem Baume und verweilte bei der Imagination des Gutes, welches die Frucht desselben ihr gewähren möchte: in dem Masse als der Geschmack daran sich hervordrängte wich der Geschmack an dem Gute, welches sie in der Gemeinschaft mit Gott besass. Man wird nicht sagen dürfen, dass es der Versuchung von Aussen her unter allen Umständen bedurfte um zu solcher Imagination verbotenen Gutes zu gelangen, und dass daher der Fall der gutgeschaffenen Geister bei denen solche Versuchung nicht Statt gefunden unbegreiflich sei. Der psychische Process ist sachlich der gleiche, ob er mit oder ohne äusserliche Versuchung sich vollziehe, so gewiss das Mass der Schuld dadurch verändert wird. Nur die göttliche Probe der Selbstbewährung haben wir auch bei den Geistern zu postuliren, damit es auch bei ihnen zur Imagination eines andern Gutes

komme, die an sich noch nicht Sünde ist, aber durch Verdichtung, durch Begehrung solchen Gutes zur Sünde und zum Fall gedeihen kann. Und diese Probe wird dort gelegen gewesen sein auf dem Gebiete des den Geistern zugewiesenen Dienstes, in welchem zugleich ein gewisses Mass von Herrschaft enthalten war und sein sollte: wenn doch das Resultat des engelischen Falls das Dasein einer Herrschaft, eines Reiches der Dämonen ist, welches sich als Widerspiel, als Karikatur der in ihrem Dienste mitgelegenen Herrschaft darstellt. Der Einwand, dass die Vertauschung eines wirklichen, des höchsten Gutes mit einem nichtigen bei jenen in Gottes Dienst und Gemeinschaft stehenden Geistern um so undenkbarer sei, je mehr sie die Vergeblichkeit ihres Beginnens hätten einsehen müssen, beachtet nicht, dass der bezeichnete Process der Imagination in seinem Fortgange eine Selbsttäuschung, Selbstbelügung in sich schliesst, bei welcher der Geschmack des höchsten Gutes mit der wachsenden Lust an dem imaginirten schwindet, unbeschadet sonstiger intellectueller Fähigkeiten, die nun eben in den Dienst dieses widergöttlichen Gelüstens treten. Die Möglichkeit des Rückfalles bekehrter Christen, welche doch Erfahrung von der Gemeinschaft mit Gott, von der Seligkeit solcher Gemeinschaft gemacht haben, durch Imagination eines abgöttlichen Gutes, ohne dass bedeutende intellectuelle Fähigkeiten die Selbstbelügung durchschauen lassen, bietet für jenes Verständniss des erstmaligen Falles immerhin eine Analogie, so wenig wir dabei den Unterschied verkennen, dass das versuchliche Princip in der concreten Existenz des Christen schon mitgesetzt ist, dort aber nicht. Denn andrerseits hat der Christ der sich zum Falle verlocken lässt als Halt wider denselben voraus, dass er die bittern Früchte der Sünde als solche kennen gelernt hat im Gegensatz zur Seligkeit der Gottesgemeinschaft, eine Erfahrung welche dort noch nicht vorlag. Jedenfalls haben wir gleichwie bei dieser Analogie im Leben des Christen so dort zu unterscheiden zwischen dem Beginn sündiger Abkehr von Gott mit der Verdichtung der Imagination, dem beginnenden Wohlgefallen an dem imaginirten abgöttlichen Gute, wobei Rückkehr zur Festhaltung des höchsten Gutes durch Selbstsetzung noch möglich ist (vgl. auch Hiob 15, 15),

und dem thatsächlichen Vollzug, der Vollendung (Jac. 1, 15) der Sünde, womit durch Selbstsetzung die Linie auf welcher noch Gravitation zu Gott hin Statt finden oder wiedergewonnen werden kann überschritten ist und der selbstbewirkte Sturz in die Tiefe erfolgt. Eben Dieses ist der Fall, den wir nicht minder bei Satan und seinen Engeln wie bei den Protoplasten als Auswirkung eines allmählichen Processes zu begreifen haben. Enthält derselbe als Fall der Geister Nichts was ihn in Anbetracht ihrer anerschaffenen Natur und Bestimmung als unmöglich erscheinen liesse, so kann noch viel weniger die von ihnen her auf die Menschen ausgegangene Versuchung, welche diesen zum Falle gedieh, als eine solche angesehen werden welche der zwischen den Engeln und den Menschen bestehenden Schöpfungsordnung oder der den letzteren zustehenden Selbstbestimmung widerspräche. Denn die zwecks der Versuchung geschehene Einwirkung ist nun bloss die Kehrseite derjenigen Influenz welche die Menschen unter allen Umständen von Seiten der creatürlichen Geister erfahren sollten, ohne dass dadurch die menschliche Freiheit verkümmert würde, und wenn diese Einwirkung sich durch das Medium der unfreien und vernunftlosen Creatur vermittelte, so entsprach auch Dieses der anerschaffenen Stellung der Geister zu jener Creatur, nur eben in Form der durch ihren Fall gesetzten Verkehrung.

6. Hiernach besteht das Wesen der Sünde, unbeschadet ihrer weiterhin möglichen Selbststeigerung und ungeachtet der zwischen satanischem und menschlichem Fall bleibenden Differenz, allenthalben zunächst in einer Umkehr der der persönlichen Creatur zustehenden Egoität als sich und die Welt in Gott wollender zu einer solchen, welche sich und das creatürliche Gut will und setzt ausser Gott, über Gott und darum wider Gott. Man darf nicht sagen, wie Dies ein schlechter Mysticismus behauptet hat, dass das Selbstwollen, die Setzung des Ich in seiner Besonderheit, an sich schon die Sünde constituire, dahingegen nur in dem Wie dieser Selbstsetzung das Wesen der Sünde besteht. Man darf auch bei jener Verkehrung der gottgewollten Egoität in die gottwidrige nicht bloss das creatürliche Ich G o t t e gegenüberstellen, nämlich so dass die persönliche Creatur sich selbst wolle über

und darum wider Gott. Sondern es will immer sofort das Weltgut und die Weltliebe in der Gegensetzung wider das höchste Gut und die entsprechende Hingabe in den Process der Verkehrung jener Egoität mit hereingezogen sein: Selbstbefriedigung begehrt das Ich indem es sein Selbst drangiebt an ein abgöttliches, creatürliches Gut, statt an Gott sich hinzugeben als das höchste Gut. Gleichwie das creatürliche Ich sich selbst finden, seiner Egoität genügen sollte und genügt haben würde mit der Hingabe an Gott als das höchste Gut — in Gott alles Anderen theilhaft, so sucht nun dieses creatürliche Ich auch bei der Abkehr von Gott sich selbst, sucht seiner Egoität zu genügen in der Hingabe an ein höchstes Gut welches es dazu macht, ein Gut das, weil der reale Gott nicht, darum nur im Bereiche des Creatürlichen gelegen sein kann. Hier löst sich wenigstens zu einem Theile die Frage, die wir früher unbeantwortet lassen mussten, was es um die Verlierbarkeit des göttlichen Ebenbildes in dem Menschen sei, indem wir erkennen, dass auch bei der Umkehr der Richtung auf Gott, bei dem Verlust der Gottesgemeinschaft und Heiligkeit, als das eigenthümliche, den Menschen von aller physischen Creatur unterscheidende Wesen ihm Dies bleibt den Gedanken des Absoluten in sich zu behalten und für dies Absolute sich zu setzen, wenn's nun auch ein verkehrtes, unwirkliches Absolute ist. Der Mensch kann sich Dessen nicht entäussern dass er sich sucht in der Hingabe an ein Absolutes, aber er kann die gottgewollte, uranfängliche Wahrheit dieses Verhältnisses umkehren in ihr Gegenbild, zu einer Karikatur jener Wahrheit: Setzung eines Absoluten welches nur die Fiction eines solchen ist, Hingabe daran die nicht zum Finden, sondern zum Verlieren des Ich gereicht und doch immer in der Meinung, in der Absicht vollzogen wird das eigne Ich dadurch zu befriedigen. Und wenn wir daher daran festhalten, dass die Sünde immer zunächst *sub ratione boni* gewollt und vollbracht werde, nicht mit der einfachen Intention wider Gott zu sein, so müssen wir doch sofort hinzusetzen: *sub ratione boni absoluti*. Es giebt Sünde nur, weil der Mensch, weil die persönliche Creatur ausser Gott und neben Gott ein höchstes Gut sich ersinnt und setzt wornach

sie strebt, durch dessen Besitz sie sich selbst befriedigen will. Und ebendaraus ergiebt sich sofort weiter, dass es ein Wesensmoment der Sünde ist Selbsttäuschung, Lüge zu sein. Wie denn umdeswillen auch der Teufel von Christo als Lügner und als Vater der Lüge bezeichnet wird (Joh. 8, 44). Mag das Gut wornach der Sünder begehrt, womit er sich sucht und befriedigen will, immerhin an sich betrachtet ein ganz reales Gut sein, kein bloss erträumtes, mag es die ganze Welt sein mit all ihrer Schöne und Herrlichkeit, so ist es doch darin immer ein erlogenes, betrügerisches, dass es sich einschiebt an die Stelle des absoluten das es in Wahrheit nicht ist, und darum auch hinsichtlich des Genusses den Sünder täuscht. Wie H. Suso einmal sagt, indem er die ewige Weisheit zu dem Menschen sprechen lässt: „Du bist nach deinem natürlichen Wesen ein Spiegel der Gottheit, ein Bild der Dreifaltigkeit, ein Exemplar der Ewigkeit. Und wie ich in meiner ewigen Ungewordenheit bin das Gut das da ist endelos, also bist du nach deiner Begierde grundelos: so wenig ein kleines Tröpfeli ausfüllet die Tiefe des Meeres, so wenig erfüllet deine Begierde Alles was die Welt geleisten mag. Denn es lüget und trüget, verheisset viel und leistet wenig, ist kurz, unstät und wandelbar — heute Liebe's viel, morgen Leide's ein Herz voll.“ — Diese Weltflucht und Weltverachtung der Mystik wollen wir uns nicht rauben lassen, denn sie ist die Grundlage der Weltmächtigkeit und Weltbeherrschung. Ist also in diesem näher bestimmten Sinne alles sündige Verhalten seinem Wesen nach ein *ἑαυτῷ ζῆν*, so begreift sich daraus, dass das Gegenbild hievon, wie es dann durch die Bekehrung verwirklicht wird, als *θεῷ ζῆν* charakterisirt werden kann, und dass alle ethische Rechtbeschaffenheit des Christen diesen Umschwung seiner Grundrichtung, der zugleich ein Uebertritt aus dem Bereiche der Lüge in den der Wahrheit ist, zu ihrer Voraussetzung hat. Im Uebrigen entsprechen dem hiermit festgestellten Begriffe der Sünde nun all jene mannigfachen Bezeichnungen derselben, wie wir sie in der Schrift vorfinden. Die Sünde ist Verfehlung, Abbiegung, Uebertretung, Abirrung, Abfall, Haltungslosigkeit, Treulosigkeit, Zerfahrenheit, Thorheit, Nichtigkeit, Ungerechtigkeit, Gesetzwidrig-

keit — das Alles, und wie sie sonst noch bezeichnet werden mag, ist sie wirklich; aber man darf dogmatisch nicht so vorgehen, dass man etwa von jenen Bezeichnungen aus zunächst den Begriff und das Wesen der Sünde finden wolle, da doch nur die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinung in jener Mannigfaltigkeit der Benennung zu Tage tritt. Und am Wenigsten kann als ausreichende Begriffsbestimmung der Sünde jenes hiefür oft verwendete Wort des Johannes (I, 3, 4) angesehen werden: *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία,* da ja der Apostel die Sünde als Widerspruch gegen die göttliche Ordnung hier nicht zum Zwecke einer erschöpfenden Wesensangabe, sondern zu dem Ende charakterisirt damit man daraus die Nothwendigkeit der christlichen Heiligung, Bewahrung vor der Sünde, abnehme. Man soll wissen was es um die Sünde ist, nämlich ein Verstoss, ein Widerspruch gegen das göttliche Gesetz, damit man sich vor der Sünde hüte und sich von ihr reinige (vgl. v. 3, v. 5 und 6). Nur das Eine mag nun noch hinzugefügt sein, dass der gefundene allgemeine und allenthalben gleiche Begriff der Sünde schon an sich, abgesehen noch von ihrer weiteren Gestaltung bei Renitenz gegen die einwirkende Gnade, einen Gradunterschied und eine Steigerung zulässt, je nachdem die Selbstbestimmung der persönlichen Creatur für ein abgöttliches höchstes Gut und die darin gesuchte Selbstbefriedigung zu einem directen Gegensatz, zu einer Feindschaft wider Gott, zu einem Widerspruch wider den göttlichen Willen weil es der göttliche ist fortgeht. Liegt der Unterschied der satanischen Sünde, unbeschadet ihres im Allgemeinen gleichen Ursprungs und Begriffs, von der menschlichen zunächst in der Selbstverführung ohne äusserliche Versuchung und in der radicaleren Abwendung von Gott auf Grund jener Selbstverführung sowie in Folge der einheitlichen, der Selbstbestimmung umdeswillen noch in höherem Masse als bei den Menschen unterworfenen, engelischen Natur, so dürfen wir zur Unterscheidung nun auch noch dies Moment hinzunehmen, dass jene dämonische Abkehr von Gott sich alsbald zu einer Feindlichkeit wider Gott und Gottes Willen als solchen steigerte, welche an ihrem Theile die Irreparabilität dieses Falles begreiflich macht.

7. Bei der Darstellung des erstmaligen Auftritts der Sünde in der Welt und in dem Centrum der Creatur sowie bei der hieraus sich ergebenden Bestimmung ihres Wesens lassen wir es hier bewenden, ohne noch die Gestaltung derselben innerhalb des von den Protoplasten ausgehenden Geschlechtes und ihre weitere geschichtliche Auswirkung in Betracht zu ziehen. Dagegen ist es nicht bloss geschichtlich durch die urkundliche Erzählung von dem Sündenfall indicirt, sondern auch sachlich durch die thatsächliche und unlösbare Correlation von Sünde und Strafe erfordert, gleich an dieser Stelle der strafenden Rückwirkung Erwähnung zu thun, welche von Seiten Gottes auf den Vollzug der Sünde und die dadurch bedingte Verkehrung der creatürlichen Ordnung erfolgte. Auch hier ist das dogmatische Verständniss erst dann erreicht, wenn das als Thatsache des Schriftzeugnisses und der gläubigen Erfahrung Vorliegende nicht bloss empirisch aufgenommen, sondern zugleich als Consequenz der Voraussetzungen begriffen wird welche in dem Verhältniss zwischen der Creatur und dem lebendigen absoluten Gott gegeben sind. Als solche Consequenz charakterisirt sich nun vor Allem das Verhängniss des Todes, welches dem Menschen für den Fall der Uebertretung des göttlichen Verbotes, der nicht bestandenen Probe seiner Selbstsetzung für Gott angedroht und darnach in Vollzug gesetzt worden ist, nur aber so, dass wir in der Weise des Vollzuges, wiederum unsern Voraussetzungen entsprechend, zugleich eine Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses anzuerkennen haben. Wenn die Schrift allenthalben, wo sie von dem Tod als Folge der Sünde redet, ihn zunächst nach seiner leiblichen Seite ins Auge fasst (vgl. Gen. 2, 17 mit Röm. 5, 12; 6, 23), so verstehen wir Dieses nach Massgabe der schon öfter gemachten Wahrnehmung, dass dort das Wesen charakterisirt zu werden pflegt in seiner nach Aussen hin sich kundgebenden Erscheinung. Ihn in der leiblichen Erscheinung, in der Auflösung des leiblichen Lebens aufgehen zu lassen, hätten wir ebensoviel und ebensowenig Recht als den Menschen aufgehen zu lassen in dem athmenden Gebilde des Staubes. Legen wir also wie billig den früher gefundenen vollen Begriff des Menschenwesens zu Grunde, so haben wir ein

dogmatisches Recht zu fragen, was denn das in jener Erscheinung des leiblichen Sterbens sich kundgebende Wesen des Todes sei, um so mehr als die Schrift auch von einem durch die Sünde bewirkten Todeszustande bei Leibesleben weiss (Eph. 2, 1; Col. 2, 13; 1 Joh. 3, 14; Joh. 5, 24) und von einem „anderen Tode“ (Apoc. 2, 11; 20, 6; 20, 14; 21, 8), welcher hinter dem ersten Tode, dem leiblichen, gelegen ist. Und hier werden wir uns vor Allem Dessen erinnern, dass wir den absoluten persönlichen Gott, welcher die Fülle aller Realitäten ist, als Geist und Leben, als des Lebens Urquell und Inbegriff, erkannt haben. Gleichwie Realität und Leben aller Creatur nur zukommen kann von dieser Quelle des Seins und des Lebens aus, so ist die willige Hinkehr zu dieser Lebensquelle, das stetige Schöpfen aus dem Brunnen wirklicher und ewiger Realität, für die selbstmächtige Creatur schlechthinige Bedingung des Lebens. Bei Abwendung von dem Lebensbrunnen (Ps. 36, 10), bei Hinwendung zu aussergöttlichen, creatürlichen Gütern, die nur dadurch Etwas sind dass und so lange sie Gottes sind, wandelt sie nothwendig den Weg des Todes. Nämlich diejenige Realität entfällt ihr welche die allein wirkliche und sättigende war auch in den Gütern und Realitäten dieser Welt, und es bleibt ihr eine schattenhafte, wesenlose, trügerische Realität zurück, der äffende Schein, welcher immer zurückweicht wenn sich die Hände nach ihm als nach einer Wahrheit und Wirklichkeit ausstrecken. In Tantalusqual verkommt der Gottlose inmitten der Fülle die ihn umgiebt, die aber nicht die Fülle Gottes ist. „Gleichwie einem Hungrigen träumt dass er esse, wenn er aber aufwacht, so ist seine Seele leer; und gleichwie einem Durstigen träumt dass er trinke, und wenn er aufwacht, ist er matt und seine Seele lechzet“ (Jes. 29, 8). „Du sprachst in deinem Herzen: hinan zum Himmel will ich steigen, empor über die Sterne Gottes erheben meinen Thron, hinauffahren will ich auf Wolkenhöhen, mich gleichmachen dem Höchsten — aber ins Todtenreich wirst du hinabgestürzt, in den Winkel der Grube“ (Jes. 14, 13 ff.). Ein Rückschlag also ist es von Seiten des absoluten Gottes, welcher sich an Dem vollzieht der statt in ihm Leben und volle Genüge zu suchen sie in sich und in aussergött-

lichem Gute sucht, ein Rückschlag, der sein Leben auflöst und der Nichtigkeit überliefert. Dieser Rückschlag will als Bethätigung und zwar als nothwendige Bethätigung des absoluten Gottes begriffen sein, welcher ohne sich selbst aufzugeben nicht gestatten kann, dass irgend eine Creatur eines Andern sei als sein selbst, der dieses Sein-selbst-sein, die Unterworfenheit unter seinen absoluten Willen herstellt durch Auflösung des selbstwilligen, abgöttlichen Lebens, im Tode. Es liegt Wahrheit, wenn auch nicht die ganze Wahrheit darin, dass nach antiker, auch alttestamentlicher, Anschauung das bei solchem Tode und nach demselben übrig bleibende Leben als ein Schattenleben erscheint — als ein solches dem die Realität, die Substanz, die Leibhaftigkeit des Lebens entzogen ist. Wenn dem leiblichen Gebilde derjenige Geistesodem entweicht wodurch die Elemente des Staubes zusammengefasst und geformt und beseelt wurden zu diesem individuellen Organismus – Zerfall und Rückkehr des Leibes in den Staub von dem er genommen ist, so dass eben hierin die Erscheinung des Todes besteht, so könnte man versucht sein, Gleiches auch hinsichtlich des specifisch geistigen Lebens des Menschen, wornach er sich selbst bestimmende und charakterisirende Creatur ist, anzunehmen, da doch diese creatürlich-persönliche Geisteswirkung an ihrem Theile ebenfalls Setzung des göttlichen Lebensodems ist, welcher im Tode dem Menschen sich entzieht. Das Sterben ist ein Verhauchen (vgl. z. B. Gen. 7, 21, 22 mit Ps. 104, 29), und es konnte daran auch für das alttestamentliche Bewusstsein die Zweifelsfrage sich anschliessen, ob es mit dem Tode des Menschen eine andere Bewandtniss habe als mit jenem des Thieres (Koh. 3, 18–21). Auf alle Fälle ist, wo immer die Lebenshoffnung des alttestamentlichen Glaubens angesichts des umfangenden und in das innerste individuelle Leben eindringenden Todes hervorbricht und sich aufrechterhält, dieselbe lediglich auf Gott, den Urquell, den alleinigen Inhaber unauflöslichen Lebens gerichtet: so bei Hiob 19, 25 ff., wie man im Uebrigen die Stelle auslege, noch deutlicher Ps. 73, 26, wo Gott als der alleinige Hort erscheint beim Dahinschwinden des gesammten Lebensbestandes, oder Ps. 102, 24 ff. (vgl. auch Ps. 90), wo die Bitte um

Leben und die Zuversicht beständigen Bleibens auf den Gott gestellt wird dessen Jahre kein Ende nehmen. Aber damit ist nun eben ein Leben und Bleiben in wirklicher, gottinniger, gottenstammender Realität gemeint und noch nicht darüber entschieden, ob das Gegentheil davon schlechthiniges Nichtsein, Aufhören jedweder Existenz, oder aber das Uebrigbleiben einer Existenz ist die das Entrücktsein von dem wahrhaftigen Leben, die Leere, die unbefriedigte Sucht zu ihrem Wesen hat. Und wenn wir schon aus alttestamentlichen Stellen wie Jes. 14, 10, Ez. 32, 21, 1 Sam. 28, 15 ff. ersehen, dass durch jenes Schwinden des realen Lebens im Tode ein Sichwissen des Gestorbenen, ein Innewerden seines Todeszustandes, sonach ein Fortbestand der Persönlichkeit nicht ausgeschlossen wird, wenn wir andrerseits im Hinblick auf den Todeszustand bei Leibesleben dessen oben gedacht wurde, sowie durch zweifellose Schriftzeugnisse über den ewigen, den anderen Tod und dessen Qual — welche das Dasein des empfindenden Subjectes voraussetzt — (Jes. 66, 24; Mrc. 9, 48; Mtth. 25, 41, 46; Apoc. 14, 11; 20, 10 u. a.) ein Leben, ein individuelles Fortleben im Tode und unbeschadet des Todes anzunehmen genöthigt sind, so wird sich eben Dasselbe auch begreifen lassen aus dem Charakter desjenigen creatürlichen Lebens welches als selbstmächtiges, sich selbst setzendes von allem unpersönlichen, lediglich gesetzten Leben sich unterscheidet. Denn jene Lebensentziehung, jene Todesverhängung als Reaction des lebendigen absoluten Gottes wider die sündige Creatur hat die Selbstbestimmung der letzteren, welche ihr eigenthümliches Wesen ausmacht, zu ihrem Correlat und zu ihrer dauernden Voraussetzung; so dass demnach Gott ihr das wahre Leben entzieht, indem er zugleich jenes anerschaffene Wesen wornach sie sich selbst, und nunmehr wider Gott, bestimmt aufrecht erhält. Gott hat der persönlichen Creatur, wie wir früher erkannt, einen Antheil verliehen an seiner Selbstmächtigkeit, somit auch an seiner Ewigkeit, die ja auf seiner absoluten Selbstsetzung beruht; und darum ist es die Kehrseite der anerschaffenen Herrlichkeit dieser Creatur, dass sie auch im Tode leben muss, dass Gott nicht zurücknimmt wozu er sie erschaffen, und den Tod ihr auferlegt in

einer Weise welche jenes Leben der Selbstsetzung nicht ausschliesst. Wie dieser Tod sich für den Menschen gestaltet haben würde wenn nicht der Erlösungsrathschluss ihm die Möglichkeit wahren Lebens aufbehalten hätte, Dies zu untersuchen hat die Dogmatik keinen Anlass, da solche Untersuchung das Gebiet der Wirklichkeit verliesse; und wenn es dem Menschen vermöge der ihm unveräusserlichen Selbstbestimmung zusteht auch den erlösenden Mächten widerstreben und so dem „andern Tode“ anheimfallen zu können, so werden wir Dieses, gleichwie das entsprechende Endgeschick der gefallenen Geister, für die Eschatologie aufzusparen haben. Dagegen würden wir uns eine falsche Abstraction zu Schulden kommen lassen, wollten wir bei der bisherigen Darstellung des Todes als Folge der Sünde stehen bleiben, ohne sofort hinzuzunehmen inwiefern durch die Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses, welcher den Menschen nicht im Tode bleiben lassen wollte, die Verhängung desselben und sein Charakter sich vonvornherein modificirte. Wir werden diese Ergänzung um so mehr zu vollziehen haben, als man neuerdings wieder die „christliche Anschauung“, wornach es für den Versöhnten keine Furcht vor dem Tode mehr gebe, wider jene „alttestamentliche“ ins Feld geführt und hinzugefügt hat, der Gedanke des Paulus, welcher die Geltung des allgemeinen Todesschicksals von der Sünde Adams ableitet, sei kein nothwendiges Moment der christlichen Weltanschauung (Ritschl). Diese Behauptung hat ungefähr soviel Werth, wie wenn man die Gottwidrigkeit und Strafwürdigkeit der Sünde für sich umdeswillen gemindert glauben wollte, weil die Sünde unter dem Lichte des Erlösungsrathschlusses und im Leben des versöhnten Christen einen anderen Charakter annimmt. Jene alttestamentliche Auffassung vom Tode als Folge der Sünde und die christliche von dem andersartigen Charakter des Todes bei Denen welche Christi sind stehen sich so wenig gegensätzlich gegenüber, dass vielmehr gerade vom Standorte des christlichen Glaubens aus jene als nothwendige sich ergiebt. An sich schon müssen wir ja, unangesehen alle besonderen Schriftzeugnisse, um des thatsächlich für den gefallenen Menschen geordneten Erlösungsrathschlusses willen sagen,

dass jener dem Menschen angedrohte und über ihn verhängte Tod ihn nicht in einer Weise unter sich befassen konnte welche seine Erlösungsfähigkeit, die Möglichkeit einer Wiederbelebung ausschlösse. Und wenn nun nach dem Fall die vorherige Androhung des Todes für den „Tag des Essens" in der Weise an dem Menschen realisirt werden sollte dass das Zurücksinken in den Staub das Leben im Schweisse des Angesichts beendigte (Gen. 3, 19), so werden wir hierin allerdings jene Modification in der Verhängung des Todes und in der Beschaffenheit seines Charakters zu suchen haben. Nicht zwar so wie man meinen könnte, als sei der Eintritt des angedrohten Todes einfach hinausgerückt worden über den Tag des Essens auf einen späteren Termin, was schon wegen der nothwendigen Correlation zwischen Sünde und Tod unmöglich wäre: vielmehr in dem Augenblick umfing den Menschen die Macht des Todes in welchem er der Sünde Knecht wurde, und sein ferneres Leben war nur ein Leben unter dieser Todesmacht, in Auswirkung des Todeskeimes, ein dem Tode verfallenes und anheimfallendes Leben. Aber wie das schmerzenreiche Gebären des Weibes, ihr als Strafe geordnet, doch zugleich der Verwirklichung des Protevangeliums dient, so ist auch die Arbeit des Mannes im Schweisse des Angesichts, im Hinblick auf den bevorstehenden und gegenwärtig schon umfangenden Tod, wenn schon zunächst als Strafe vermeint, doch im Zusammenhange mit jener Siegesverheissung für ihn zugleich ein Rückhalt und Verwahrungsmittel wider die ihn umschlingende und in die Tiefe ziehende Sünde, ein Erleben der Todesgewalt und ihrer Bitterkeit, welches ihm die Möglichkeit erhalten sollte mitten in diesem Tode die Hand des Lebendigen und Leben aus dem Tode schaffenden Heilsgottes zu ergreifen. Wie denn Dieses noch deutlicher bei der zweiten hier zu nennenden Strafwirkung und dann bei der Darstellung der Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen sich ergeben wird.

8. Die andere strafende Rückwirkung nämlich des absoluten Gottes wider die menschliche Sünde, bei welcher wir Gleiches gewahren, ist jene Beschränkung der Weltmächtigkeit, wie sie der auf die Erde gelegte, um des Menschen willen auf sie gelegte,

Fluch für ihn involvirt (Gen. 3, 17, 18). Erscheint dieses Verhängniss in der Grundstelle als ein solches wodurch die dem Menschen zur Herrschaft unterworfene Erde fortan ihrer Verwerthung zum Dienste des Menschen Widerstand entgegensetzt und eben dadurch die Arbeit im Schweisse des Angesichts bedingt, so dagegen Rom. 8, 18 ff. als eine Untergebung unter die Eitelkeit oder Nichtigkeit, unter die Knechtschaft der Verderbniss, an Stelle wirklicher und dauernder Realität. Und in der That, wie schwierig es auch sein mag sich den Unterschied zwischen dieser der Nichtigkeit und Vergänglichkeit unterworfenen Welt in der wir leben und ihrem ursprünglichen Bestand vorstellig zu machen, so entspricht doch jenes zwiefache Schriftzeugniss so vollständig den schriftgemässen Voraussetzungen über das Verhältniss des Menschen zu der für ihn geschaffenen physischen Creatur, dass die Thatsache selbst sich leicht dem dogmatischen Verständniss einordnet. Die Congruenz des Verhältnisses zwischen dem von Gott geschaffenen Menschen und dem von Gott für ihn geschaffenen Herrschaftsgebiet in ihrem Urstand wird sich wiederholen in der Adäquatheit ihres gegenseitigen Verhältnisses nach dem Fall, und wenn dem Menschen welcher Realität und Befriedigung suchte ausser Gott strafweise in dem ihm persönlich von Gott auferlegten Tode die Realität des Seins entzogen, er selbst der Nichtigkeit hingegeben wurde, so tritt ihm dieser Mangel an befriedigender Realität, diese Eitelkeit und Vergänglichkeit in Folge göttlichen Verhängnisses auch in den Dingen und Gütern dieses irdischen Daseins entgegen, in welchen er bei seiner innern Leerheit Erfüllung seines Verlangens, befriedigende Realität finden möchte. Auf dieser Seite mithin vollzieht sich der gleiche Rückschlag wie auf jener, durch Wirkung des absoluten Gottes, welcher ohne sich selbst zu negiren nicht gestatten kann, dass die Creatur ihrer selbst sei, in sich Genüge finde, statt in ihm für den sie geschaffen, und der darum um des Menschen willen auch der untermenschlichen Creatur Dasjenige entzieht wodurch sie dem Menschen Sättigung seiner auf aussergöttliche Realität gehenden Sucht gewähren könnte. Man wird nicht zu viel behaupten, noch aus den Schranken der dogmatischen Erkenntniss in das

Gebiet der Phantasien hinübertreten, wenn man nach Massgabe der Stellung, welche schöpfungsmässig der Geisterwelt gegenüber der physischen Creatur angewiesen ist, und in Anbetracht Dessen, dass der menschliche Tod unter der Wirkung Satans, seines Gewalthabers (Hebr. 2, 14), steht, den Vollzug auch jenes andern Verhängnisses über die untermenschliche Creatur auf die Wirkung der gefallenen Geister zurückgehen lässt. Wenn ohne Zweifel schon mit dem uranfänglichen Fall dieser Geister gemäss ihrem schöpfungsmässigen, auch durch die Sünde nicht aufgehobenen Verhältniss zur physischen Creatur corrumpirende Wirkungen auf dieselbe von ihnen ausgegangen sein mögen, so dass schon längst vor der Schöpfung und vor dem Fall des Menschen Dergleichen vorhanden war, so wurde doch erst mit letzterem der dämonischen Influenz auf die Naturdinge durch Gottes Verhängniss diejenige Folge gegeben welche der zwischen dem gefallenen Menschen und seinem Herrschaftsgebiet herzustellenden Congruenz entsprach. Wir begreifen daraus, ohne die Räthselfragen lösen zu wollen welche sich nun weiter an diesen gegenwärtigen Weltbestand anknüpfen, die selbst dem natürlichen Bewusstsein sich aufdrängende Thatsache, dass das Böse, so gewiss es von der creatürlichen Persönlichkeit und von ihr allein ausgeht, doch nicht an ihr allein haftet, sondern zugleich kosmischer Art ist, von der Persönlichkeit in die unpersönliche Welt hineingetragen und aus ihr wiederscheinend. Die Selbstsucht, in welcher das Wesen der persönlichen Sünde besteht, hat ihre Stätte auch in dem Leben der unpersönlichen Creatur, und jene von der Speculation wiederholt vorgetragenen Gedanken von der Aufhebung der ursprünglichen Temperatur und Harmonie der kosmischen Potenzen haben insoweit ihren guten Grund. Sein eignes durch die Sünde verzerrtes Angesicht starrt dem Menschen beim Blick auf die Naturdinge, auf die darin waltende Selbstsucht und Disharmonie, entgegen. Aber Das ist nun eben das Grosse und Gewaltige in diesem von Selbstsucht, Sünde, Verderbniss durchsetzten Welthaushalte, dass der göttliche absolute Wille gleichwohl ihn beherrscht und durchdringt, das gestörte Gleichgewicht mit Hilfe der abgöttlichen Potenzen selbst wiederherstellt, die Dissonanzen

des Daseins auflöst zu allmählichem Einklang. Die gefallene, die corrumpirte Welt ist gleichwohl Gottes, und kein Stäubchen bewegt sich in ihr ohne seinen Willen. Eben Dies aber leitet uns hinüber zu der andern Seite jenes Verhängnisses, wornach in ihm unbeschadet seines strafenden Charakters zugleich eine Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses sich geltend macht. Wenn die Mühsal der täglichen Arbeit im Schweisse des Angesichts, mag auch die Kraft des Lebens darüber zerrinnen, einen verborgenen Segen, einen Rückhalt gegen die überfluthende Macht der Sünde enthält, so wird der Widerstand, welchen das dem Menschen überwiesene Herrschaftsgebiet ihm leistet und wodurch vorzugsweise jene Beschwerniss bedingt ist, unter den gleichen Gesichtspunkt zu stellen und demnach zu würdigen sein. Und wenn die Vorbedingung für eine mögliche Entledigung des Menschen von den Banden der Sünde und der ihn beherrschenden Lust an aussergöttlichem Gut ohne Zweifel diese ist, dass ihm die Befriedigung daran verkümmert und der Geschmack solchen Gutes vergällt wird, so ist es von der höchsten Bedeutung für die dem Menschen zu belassende Erlösungsfähigkeit, dass ihm die Eitelkeit und Nichtigkeit, die Gehaltlosigkeit und Vergänglichkeit gerade da vor das Auge gerückt wird, wo sein des Lebens aus Gott, der bleibenden Realität baar gewordenes Herz Stillung und Befriedigung suchen möchte, in den Dingen und Gütern der ihn umgebenden endlichen Welt. Gleichwie dem natürlichen Menschen durch den ihn bewältigenden und in ihm hausenden Tod, den er erleben muss ehe er ihm noch anheimfällt, die Erkenntniss aufgenöthigt wird: mitten wir im Leben sind von dem Tod umfangen, so tritt ihm diese Todesgestalt, diese *δουλεία τῆς φθορᾶς*, auch in seiner physischen Umgebung, in allem Grossen und Edlen woran er sich anklammern möchte, unausweichlich entgegen: die Klage darüber zittert hindurch je nach dem Masse der Veranlagung und Erfahrung durch die poetischen Producte auch der heidnischen Völker. Wir können dieses Alles nicht anders denn als eine Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses auf den Stand des gefallenen Menschen begreifen, und verstehen daraus, dass die strafenden Verhängnisse über das erste Menschen-

paar Gen. 3, 16—19 sich anschliessen an die Verheissung des endlichen Sieges über den Versucher: ein Wiederschein der Gnade umsäumt die dunklen Wetterwolken, aus denen die Donnerworte des Gerichtes über die Sünde herniederfallen.

§. 26. Der Fortgang der Sünde und deren Ausgestaltung innerhalb der von den Protoplasten herstammenden Menschenwelt, unter der Wirkung Satans und seiner Engel, welche auch hier nur im Zusammenhang mit der menschlichen Sünde Gegenstand der Glaubenserkenntniss werden, bemisst sich nach drei zu unterscheidenden Gesichtspunkten, welche wir den gegebenen Voraussetzungen entnehmen. Unter dem Gesichtspunkt der auch seit Eintritt der Degeneration nach Massgabe der Schöpfungsordnung sich realisirenden Menschheitsidee begreift sich die Thatsache der Erbsünde der vom Fleische natürlich Geborenen, die hieraus hervorgehende actuelle und individuelle Sünde, sowie die damit gesetzte Unfreiheit des natürlichen Willens; aus dem Gesichtspunkte des Verhältnisses zwischen der sündigen Creatur und dem absoluten Gott, welcher sie auch als widerwillige für sich bestimmt, ergiebt sich die Thatsache der Schuld und Strafe unter welche Gott den Sünder beschliesst und die Unmöglichkeit eines bloss permissiven göttlichen Verhaltens gegenüber der vorhandenen und sich auswirkenden Sünde; endlich vom Gesichtspunkte des Erlösungsrathschlusses aus, abgesehen noch von seiner Realisation, diese vielmehr nur in Aussicht genommen, verstehen wir die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen, insbesondere die auf andauernder innerer und äusserer Selbstbezeugung Gottes beruhenden Thatsachen des Gewissens und der natürlichen Religion. Nur unter diesen dreifachen Gesichtspunkt gestellt wird der „natürliche“ Mensch als derjenige erkannt der er in Wirklichkeit ist und darnach das Object der erneuernden Gnade wird.

1. Vom Anfang der Sünde und von deren Eintritt in die Menschenwelt war nicht als von einer blossen Geschichtsthatsache die Rede, die als solche für den Glauben indifferent sein könnte, sondern als von einem principiellen Vorgang, ohne welchen das gegenwärtige Dasein der Sünde in der Welt und deren Beschaffenheit dem Glauben unverständlich wäre. Nun lassen wir im Zusammenhang mit jenem grundleglichen Ereigniss das Auge auf den durch jenes Anfangsereigniss bedingten Stand der natürlichen Menschheit fallen, mit dessen Inbetrachtnahme die Lehre von der Degeneration sich vollendet. Wenn es sich von selbst versteht, dass innerhalb des von den Protoplasten hergekommenen Geschlechts diejenigen Momente des sündigen Wesens welche beim Blick auf den Anfang uns begegneten wiederkehren müssen, nur eben als abgeleitete, in den Process genereller und individueller Entwickelung eingegangene, so sind wir damit schon hingewiesen auf die Nothwendigkeit, den „natürlichen Menschen", von welchem die Dogmatik im Unterschied von dem geistlichen Menschen redet, derjenigen Abstraction zu entheben in welcher er zumal nach der älteren Auffassungsweise erscheint. Der wohlbegründete Gegensatz des evangelischen Bekenntnisses und der darauf beruhenden Dogmatik wider die irrige Ausstattung des natürlichen Menschen mit Gaben, welche zufolge der gläubigen Erfahrung und gemäss dem Schriftzeugniss ihm nicht zukommen, die nicht minder berechtigte Besorgniss, es möchte dadurch die Alleinwirksamkeit der Gnade und das Erlöserverdienst Christi verkümmert werden, hatte doch die geschichtlich zu Tage liegende bedenkliche Folge, dass der „natürliche" Mensch lediglich in Beziehung gesetzt wurde zur Schöpfungsordnung und deren Degeneration, als wenn die eine und die andere überhaupt bestünde ohne den thatsächlich vorhandenen Erlösungsrathschluss und ohne eine Bestimmtheit, welche von da aus auch für den natürlichen Stand des Menschen sich ergiebt. Es hing Dieses zusammen mit jener schon früher von uns abgelehnten Stellung des Erlösungsrathschlusses hinter der Lehre von der Sünde, wodurch es den Anschein gewinnen musste als stehe das natürlicher Weise Gewordene bloss in Relation zur Schöpfungsordnung und deren Dege-

neration und nehme nun die hinterdreinkommende Erlösergnade diesen rein natürlichen Menschen zum Object ihrer Wirksamkeit; während doch auch der natürliche Verlauf und Stand des schöpfungsmässig Gewordenen und Degenerirten so wie er ist nicht sein würde, wäre ihm nicht der Erlösungsrathschluss von Ewigkeit her geordnet. Man kam dadurch in die Lage, dem „natürlichen“ Menschen Beides zuviel und zuwenig beilegen zu müssen: zuviel, indem man was innerhalb seines sittlichen Standes der Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses — abgesehen noch von allen positiven auf Umschaffung des natürlichen Menschen bezüglichen Potenzen desselben — zu danken ist unbesehens in den lediglich durch Generation und Degeneration bedingten natürlichen Stand hineinnahm; zuwenig, indem man nun das wohlbegreifliche Interesse hatte, das in dem natürlichen Menschen wahrnehmbare oder für ihn erreichbare Gute möglichst herabzusetzen und einzuschränken, weil sonst der erlösenden Gnade und dem Verdienst Christi Eintrag geschähe. In jedem Falle war nun dasjenige Object der dogmatischen Erkenntniss welches der „natürliche Mensch“ bezeichnet mit einer Abstraction behaftet, um deren willen es seiner Wirklichkeit nicht genau entsprach; und unsre Aufgabe ist es diese Abstraction hinwegzuthun, ohne im Uebrigen etwas von dem Erwerbe zu opfern welchen die evangelische Kirche in ihrem Kampfe mit Rom nach dieser Seite gewonnen und in ihrem Bekenntniss niedergelegt hat. Aber auch abgesehen hievon wird es dem dogmatischen Verständniss zuträglich sein, die durch den Sündenfall gewordene und nun geschichtlich daseiende, sich ausgestaltende Sünde verschiedenen Gesichtspunkten zu unterstellen, unter denen das Wesen derselben erst völlig und nach allen Seiten zur Erscheinung kommt, Gesichtspunkten, die zugleich den unlösbaren Zusammenhang zum Bewusstsein bringen, in welchem das vorliegende Lehrstück mit den vorangehenden steht. Solcher Gesichtspunkte aber sind es drei, der eine von dem aus das Wesen der Erbsünde und der ihr entstammenden actuellen Sünde sich erschliesst, jener der auch inmitten der Degeneration sich verwirklichenden Menschheitsidee; der andere welcher die Nothwendigkeit und Beschaffenheit der mit der

Sünde verbundenen Schuld und Strafe erkennen lässt, der des unter allen Umständen feststehenden Verhältnisses zwischen dem absoluten Gott und der für ihn geschaffenen Creatur; der dritte von welchem aus die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen sich ergiebt, der Gesichtspunkt des diesem Menschen vermeinten Erlösungsrathschlusses, dessen in Aussicht genommene Realisation eine solche Gestaltung seines natürlichen Wesens und seiner Entwickelung bedingt durch welche der thatsächliche Eintritt der Regeneration ermöglicht wird.

2. Ehe wir aber in die hiermit zugleich systematisch geordnete Reihe der auf den natürlichen Menschen bezüglichen Untersuchungen eintreten, erinnern wir uns, dass die erste menschliche Sünde unter der Einwirkung Satans geschehen ist, woraus denn nach Massgabe des zwischen der Geister- und Menschenwelt schöpfungsmässig bestehenden Verhältnisses von selbst abfolgt, dass auch der weitere Bestand und die fernere Ausgestaltung der Sünde, sammt Allem was damit zusammenhängt, nicht sein wird ohne eine entsprechende Relation zur Bethätigung der gefallenen Engel. Hatten wir dort wo sichs um den Anfang der Sünde in der Welt handelte, keine sonderliche Lehre vom Teufel und von den Dämonen zu geben, weil alles darüber geschichtlich Geoffenbarte die Schranke der Beziehung auf den Menschen und dessen Sünde einhält, so werden wir auch hier wo sichs nach dem Fortgang und Fortbestand der Sünde fragt, beim Blick auf die satanische Einwirkung und Obmacht, jener Schranke eingedenk sein und auf eine sonderliche Lehre darüber, abgesehen von dieser Relation auf den Menschen, verzichten. Unsrer früheren Aussage, dass der Eintritt der Sünde auch in der Geisterwelt gedacht sein wolle als Begehrung eines innerhalb der creatürlichen Bestimmung gelegenen Gutes mit Durchbrechung der hiefür von Gott gesetzten Ordnung, wornach denn auch in der Degeneration der Geisterwelt, in der Verkehrung ihrer gottgewollten Bestimmung, immer noch diese, wenn schon als verkehrte, hervorleuchtet, entspricht es, dass wir die Totalität des menschlich sündigen Zustandes und was damit an Knechtschaft unter der Sünde, an Schuld und Strafe, an Corruption und Uebel zusammenhängt,

unter der Einwirkung der gefallenen Geister, als dem Herrschaftsgebiet derselben angehörig, befasst sein lassen. Denn Das ist nun die Kehrseite des Dienstes wozu jene Geistwesen von Gott erschaffen und bestimmt waren, ihres Dienstes an dem Menschen, dass sie durch die Sünde in die er durch ihre Versuchung gerathen über ihn Macht haben, ihn beherrschen, das Dienstesverhältniss in welchem sie zu ihm standen und stehen sollten umkehrend in ein Dienstesverhältniss des sündigen Menschen gegenüber ihnen. Man darf was Schleiermacher behauptet, dass von einem Einfluſs des Teufels innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede sein könne, genau als das Gegentheil der christlichen Wahrheit bezeichnen, da doch das Erlösungswerk Christi — wovon später noch des Weiteren die Rede sein wird — wesentlich Ueberwindung und Entmächtigung Satans (Joh. 14, 30; Hebr. 2, 14; 1 Joh. 3, 8 al.), und da demgemäss auch der Kampf des Christen mit der Sünde zugleich ein solcher mit dem Satan und mit den dämonischen Gewalten ist (1 Petr. 5, 8, 9; Jac. 4, 7; Eph. 6, 12 al.). Aber von diesem Einfluſs des Teufels auf das Reich Gottes ist hier zunächst noch nicht zu handeln, sondern es fragt sich einstweilen nur nach dem Verhältniss der gefallenen Geister zu dem natürlichen Menschen in seiner Degeneration. Und wenn nun nach der Schrift zweifellos die Hineinversetzung in das Reich des Sohnes eine Herausnahme und Errettung aus dem Machtgebiete der Finsterniss (Col. 1, 13; Act. 26, 18), aus dem Reiche dieser Welt ist, dessen Fürst der Satan (2 Cor. 4, 4), dessen Gewalthaber die bösen Geister sind (Eph. 6, 12); wenn der Teufel des Todes Herrschaft besitzt (Hebr. 2, 14) und darum auch die Kranken welche Christus heilte als solche unter der Obmacht des Teufels standen (Act. 10, 38); wenn wir von einer Hingabe an den Satan zu des Fleisches Verderben lesen, wobei gleichwohl Rettung des Geistes in Aussicht genommen wird (1 Cor. 5, 5), und wenn auch die Christen, daferne sie nicht fest im Glauben Widerstand leisten, in Gefahr sind von dem Teufel verschlungen zu werden (1 Petr. 5, 8): so ist damit nur für eine Reihe concreter Fälle zum Ausdruck gebracht was nach unsern Voraussetzungen von selbst feststünde, dass die durch Satans Versuchung

zu Falle gekommene Menschheit als solche unter der Botmässigkeit Satans steht und dass mit der Sünde auch deren Folge, die strafweise von Gott verhängte, unter diese Wirkung und Machtbethätigung Satans zu befassen ist. Der strafenden Gegenwirkung Gottes, welcher auch der sündig gewordenen Creatur gegenüber seine Absolutheit behauptet, ohne Mittel unterstellt dienen die gefallenen Geister, wie Das ihre anerschaffene Bestimmung ist, auch jetzt noch Gotte und seinem Welthaushalte insbesondere mit Rücksicht auf den Menschen, ihr eignes Gelüsten erfüllend indem sie den Menschen im Banne der Sünde und des Todes halten, und doch ebendamit Gottes Willen vollstreckend: dies Alles gemäss der Norm göttlicher Gerechtigkeit und ohne einen Schritt weiter in der Bemächtigung der gefallenen Menschheit gehen zu dürfen, als der Wille Gottes der dieser Menschheit eine Erlösung vorgesehen gestattet. So dass wir demnach bei allem Dem was hernach als Folge des Sündenfalls, als Auswirkung der sündigen Potenz innerhalb der Menschheitsentwickelung und als strafende Gegenwirkung von Seiten Gottes sich darstellen wird, die besprochene Influenz Satans und seiner Engel im Sinne zu behalten haben, und nun auf diese Influenz auch jene Hemmung des sündlichen Processes, seiner Ausgestaltung und Vollendung, bezogen sein will, welche unter dem dritten Gesichtspunkte, dem der Realisation des Erlösungsrathschlusses, sich uns erschliessen wird. Es kann daher nichts Irrigeres geben, als jene oft vernommene Einrede, als wenn die Einwirkung der satanischen Macht mit der Freiheit oder gar mit der Würde des Menschen streite: genau dasselbe Mass der Unfreiheit und der Freiheit, welches wir hernach dem von der Sünde geknechteten Menschen beilegen werden, bleibt ihm, wenn wir von der Sünde hinüberblicken auf den Argen der durch die Sünde Gewalt über den Menschen hat; und eine Höherstellung des Menschen und seiner Würde wäre es doch wohl nicht, wenn das Vollmass der in der Welt vorhandenen Sünde lediglich auf Rechnung des Menschen käme. Eher könnte der andre dem früher besprochenen analoge Einwurf verfangen, wie man sichs als möglich denken solle, dass ein mit hoher Intelligenz ausgestattetes Wesen in dem bewussten Widerspruch

gegen Gott solle verharren können, da ihm doch die Erfolglosigkeit desselben zugleich mit seiner Unseligkeit zum Bewusstsein kommen müsse. Aber die Erfahrung der Sünde lässt uns dies scheinbar Undenkbare recht wohl als möglich erkennen, da es doch als Thatsache vor Augen liegt dass hohe Intelligenz für sich gar nicht von den Sündenwegen zurückbringt, die Sünde vielmehr darin ihr Wesen hat den Sünder unbeschadet der im Uebrigen vorhandenen Intelligenz und trotz der immer wieder erfahrenen Nichtigkeit der erstrebten Güter in Selbstbetrug zu verstricken und darin festzuhalten. Weist man endlich darauf hin, dass erst allmählich innerhalb des alttestamentlichen Bewusstseins die Vorstellung von der widergöttlichen Geisterwelt und ihrer Einwirkung auf den Menschen hervorgetreten sei, so sind wir nicht gemeint Dieses in Abrede zu stellen, begreifen aber jene Allmählichkeit als keineswegs zufällige, sondern als nothwendige aus der Gegenüberstellung des Reiches der Finsterniss zu dem Reiche des Lichtes und der Erlösung, von denen das eine nicht ohne das andere, darum auch jenes in analoger geschichtlicher Succession und Steigerung wie dieses für das Bewusstsein des Glaubens sollte offenbar werden.

3. Die natürliche, von den Protoplasten stammende Menschheit trägt gleichwie überhaupt das Bild ihres Stammvaters, so insbesondere darin dessen Bild an sich, dass sie eine in Sünde gefallene, sich sündlich bestimmende, der Knechtschaft der Sünde unterworfene ist. Denn Das ist nun der erste Gesichtspunkt, unter welchem wir die Beschaffenheit des natürlichen Menschen zu betrachten und dogmatisch zu fixiren haben, dass wir reflectiren auf die schöpfungsmässig bedingte Verwirklichung der Menschheitsidee, wornach in dem Geschlecht und der damit gesetzten Vielzahl der Individuen sich entfaltet und darlebt was potentiell in dem persönlichen Princip dieser Entwickelung enthalten war. Die Einheit dieser Idee und ihrer Realisation besteht ebendarin, dass *actu* Nichts zu Tage komme was nicht *potentia* in dem principiellen Ausgangspunkte vorhanden gewesen; und während nun Dieses früher bezüglich des von Gott geschaffenen, zu geschlechtlicher Entwickelung bestimmten Menschen im Allgemeinen fest-

gestellt worden ist, so bleibt das Alles auch jetzt noch in Kraft, nur mit der Massgabe, dass die in dem principiellen Repräsentanten der Menschheitsidee eingetretene Sünde sammt deren schon anfänglicher Wirkung an jener weiteren Fortsetzung und Ausgestaltung theilnimmt. Das Einheitliche und in sich Zusammenstimmende der dogmatischen Erkenntniss zeigt sich auf diesem Punkte eben darin, dass wir zum Verständniss der hier in Frage stehenden Erbsünde zunächst gar nichts Anderes nöthig haben, als die Herübernahme des vordem in seiner Giltigkeit aufgewiesenen Gesetzes der sich verwirklichenden schöpfungsmässigen Menschheitsidee, woran nun was durch Degeneration in den Protoplasten geworden ist nothwendig participirt. Wir tragen in allen Stücken das Bild unsers Stammvaters an uns, haben von ihm her durch das Mittel geschlechtlicher Fortpflanzung empfangen was wir als diese geistleiblichen Individualitäten sind und besitzen, wie sollten wir nicht auch darin das Bild dieses Stammvaters an uns tragen, als von ihm bedingte in unserm dermaligen Wesen uns charakterisiren, dass er von vornherein sich widergöttlich bestimmt hat? Denn Adam, eben dieser der er war und durch den Fall geworden, zeugte בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ (Gen. 5, 3), und eben darum will nun dieses Bild des ersten Menschen als durch Zeugung den Nachgeborenen mitgetheilt angesehen sein. Wir nehmen dabei zugleich alles Dasjenige als hiefür giltig herüber was wir früher über den Traducianismus als Modus der Propagation des Menschen in seinem geistleiblichen Bestande festgestellt haben, und nicht minder bleiben wir Dessen eingedenk dass die hiermit gesetzte Bedingtheit des Abstammenden die Selbstsetzung desselben nach Massgabe des Stammvaters, aber auch diese unter der Modification der in letzterem eingetretenen Sünde, involvirt. Dies Alles vorausgesetzt, wie wir es ja voraussetzen nicht bloss dürfen sondern auch müssen, leuchtet sofort ein, dass diejenige abgöttliche Richtung der ersten Menschen welche durch den Sündenfall geworden von ihnen aus auf das nachfolgende Geschlecht übertragen werden musste, nämlich als eine solche, die den Charakter der Selbstsetzung an sich trägt wodurch sie geworden, und die daher

immer in Form von Selbstsetzung sich vollzieht. Das ist die Erbsünde.

4. Während wir so zunächst von Oben her, dem Verlaufe des Werdens folgend, auf die Thatsache der Erbsünde stossen, will nun der Charakter desselben von Unten her, aus der unmittelbaren Erfahrung des gläubigen Bewusstseins hinsichtlich der vorhandenen Sünde und aus dem urkundlichen Zeugniss der Schrift über den sündigen Zustand des natürlichen Menschen entnommen sein. Man kann nicht sagen dass dort oder hier in erster Linie auf die Erbsünde als solche der Blick gerichtet sei, dahingegen die Thatsache derselben als nothwendige Consequenz der Glaubensaussage sich ergiebt. Denn was dem gläubigen Bewusstsein, von dem Stande der Wiedergeburt und Bekehrung aus, also auf Grund erfahrener Umwandlung zu einer der natürlichen entgegengesetzten fürgöttlichen Richtung, über das Wesen der in dem Subject vorhandenen Sünde sich erschliesst, Das ist zunächst nur die Thatsache, dass als unvordenklich gesetzte, nicht von ihm selbst anfänglich gesetzte, aber doch immer in Form von Selbstsetzung sich vollziehende, jene abgöttliche Richtung in ihm da ist. Dass diese widergöttliche Richtung, wie verschieden sie auch im Einzelnen sich auspräge, und wie immer sie sonst gewürdigt werde, nicht bloss allenthalben in dem natürlichen Menschen vorhanden sei, sondern auch von sich aus zu einer entgegengesetzten, fürgöttlichen Richtung nicht gelange, Das ist eine Erfahrung der Christenheit, welche jenseits aller confessionellen Differenzen liegt und darum als allgemeingiltige betrachtet werden kann. Eine Erfahrung ists von der Habitualität und Zuständlichkeit jener widergöttlichen Richtung als der Grundlage und Wurzel aller weiteren sündigen Bethätigung, ohne dass nun in dem unmittelbaren christlichen Bewusstsein, daferne nicht Combinationen mit anderweit feststehenden Glaubensrealitäten eintreten, diese widergöttliche Zuständlichkeit als überkommenes Erbe erfahren wird. Und ebenso verhält es sich vorerst mit dem Schriftzeugniss, mag nun hier die Allgemeinheit des sündlichen Verderbens hervorgehoben (Rom. 3, 11 ff. u. a.), oder das Dasein des sündlichen Triebes bis in die Jugend (Gen. 6, 6;

8, 21), ja bis in den ersten Anfang menschlicher Existenz hinein (Ps. 51, 7) verfolgt, oder dem natürlichen Bestand zunächst Israels, abgesehen von dem was es der gnädigen Bestimmung und Setzung Gottes verdankt, folgeweise dem natürlichen Bestand aller Menschen, das Unterstelltsein unter den göttlichen Zorn, als Correlat der widergöttlichen Richtung (Eph. 2, 3), zugeschrieben werden. Allerdings sind wir damit schon bis auf die Grenze vorgedrungen, wo die sündliche Zuständlichkeit als von Natur gesetzte uns hinüberweist auf den Modus des Empfangs durch die natürliche Propagation, da doch selbstverständlich die Natur hier nicht als die schöpfungsmässig gewordene, etwa gar endliche, sondern als degenerirte in Betracht kommt. Und es sind doch recht nichtige Gründe, mit denen man die soweit zu erstreckende Tragkraft dieser Schriftzeugnisse zu eludiren sucht. Ein individuelles Bekenntniss, sagt Ritschl (III, 320), sei das Wort in Ps. 51, 7 und könne daher keine allgemeine Lehrwahrheit begründen. Sollen wir wirklich annehmen, David habe, um seine individuelle Sünde und seinen persönlichen Sündenstand bis in ihre Wurzel hinein zu charakterisiren, seiner Mutter bei der Empfängniss eine Sünde beigelegt, die bloss von ihr gälte und nicht von andern Müttern? Oder ists denn nicht eine blosse Hinausschiebung des Gedankens an den natürlichen Ursprung, an die durch Propagation gesetzte natürliche Beschaffenheit, wenn man (Ritschl II, 147) das φύσει (Eph. 2, 3) dahin deutet, „dass die Judenchristen früher Zornkinder waren gemäss ihrer natürlichen Selbstthätigkeit, während sie gemäss der Bundschliessung Gottes, also θέσει, Kinder der Gnade Gottes waren“? Eine nutzlose Hinausschiebung ists, wenn bei der natürlichen Selbstthätigkeit Halt gemacht wird, ohne auf den natürlichen Grund dieser Selbstthätigkeit zurückzugehen, und eine Willkür ists, da in dem Gegensatze der Bundschliessung Gottes und der dadurch bedingten Setzung nicht der leiseste Grund gegeben ist, die Antithese hiezu auf die natürliche Selbstthätigkeit zu beschränken, statt sie auf den gesammten natürlichen Stand, seine Gesetztheit und seine Selbstsetzung zu erstrecken. Der Hinweis darauf, dass der Anfang der menschlichen Existenz irgendwie der Anfang der inner-

halb der natürlichen Entwickelung hervortretenden Sünde sei, liegt überdem deutlich vor in der Aussage, dass das aus Fleisch Gezeugte, der ganze natürliche Mensch in seiner so gewordenen Bestimmtheit, Fleisch sei, unfähig zum Eingang in das Reich Gottes (Joh. 3, 6), von welchem ja zweifellos nach der Schrift nicht die Endlichkeit, sondern die Sündhaftigkeit den Menschen ausschliesst. Am Deutlichsten aber tritt die Bedingtheit des gegenwärtig sündigen Zustandes durch die Herkunft des Geschlechtes von Adam und dessen principiellen Ungehorsam jedenfalls hervor in der Stelle Rom. 5, 12 ff., ohne dass wir dabei nöthig haben, uns in die specielle Auslegung ihres Anfanges hier des Weiteren einzulassen. Denn in keinem Falle kann doch die Hinstellung der *πολλοὶ* als Sünder durch den Ungehorsam des Einen Menschen (v. 19) nur so gemeint sein, dass dabei lediglich auf die Person Adams reflectirt würde in welchem als Repräsentanten der natürlichen Menschheit Dies geschehen, und nicht zugleich darauf dass von diesem menschlichen Anfänger der Sünde aus es zur concreten Wirklichkeit eines sündigen Geschlechtes gekommen sei, wie ja auch bei der Hinstellung der *πολλοὶ* als Gerechten durch den Gehorsam des Einen, des andern Adams, daran zugleich gedacht sein will, dass von diesem persönlichen Princip der Gerechtigkeit eine Wirkung ausgegangen sei und ausgehe, vermöge deren ein Zusammenschluss der Vielheit mit ihm dem Gerechten, eine Hinstellung ihrer als Gerechter durch seinen Gehorsam ausgesagt werden konnte. Wenn diese Bedingtheit auf der einen Seite eine physische, auf der andern Seite eine geistliche ist, so benimmt solche Differenz Nichts weder ihrer beiderseitigen Wahrheit und Wirklichkeit, noch der Möglichkeit beide Seiten zu parallelisiren; und in jedem Falle, wie man im Uebrigen auch auslege, darf als dogmatisch sicheres Ergebniss jenes Schriftzeugnisses Dies angesehen werden, dass die Weise der Bedingtheit der natürlichen Menschheit überhaupt von ihrem natürlichen Stammvater involvire die gleichartige Bedingtheit derselben als sündhafter von ihm als principiell sündig gewordenem, d. h. in Form natürlicher Propagation des Geschlechtes. Es ist verwunderlich, wenn man um dieser vor Augen liegenden That-

sache und Consequenz zu entgehen, sich auf das darin gelegene Geheimniss zurückzieht. „Indem diese Zusammenfassung der Nachkommen mit dem Stammvater durch Gottes Urtheil für Gottes Urtheil gilt, so ist zu beachten, dass sie uns nicht weiter offenbar ist. Sie soll von uns weder als nichtiger Schein beurtheilt, noch durch die Hypothese der natürlichen Forterbung der Sünde enthüllt werden“ (Ritschl III, 323). Auch hier also jene willkürliche Sistirung des Urtheils und die falsche Herabminderung der, ja freilich vor Gottes Urtheil giltigen, aber ebendarum auch objectiv giltigen Thatsache, dass durch den Ungehorsam des Einen die Vielen als Sünder zu stehen kamen, gleichwie als Gerechte werden zu stehen kommen die Vielen durch den Gehorsam des Einen. Wir brauchen nicht zu fürchten, dass uns die Anerkennung dieser Thatsache um das Geheimniss bringt, welches dennoch in derselben und hinter derselben verborgen bleibt; aber ebensowenig wollen wir uns hinter das Geheimniss verstecken, um so die Augen vor der Thatsache verschliessen zu dürfen, nach deren Anerkennung erst das Geheimniss für uns beginnt.

5. Von Oben her, aus dem Verhältniss des Stammvaters zu dem von ihm bedingten Geschlecht, welches sein Ebenbild, auch als gefallenen, wennschon in unendlicher Entfaltung der durch den Fall modificirten Potenz an sich trägt, und von Unten her, aus dem dauernden und zugleich urkundlich bezeugten Glaubensbewusstsein über das mit sündlicher Richtung behaftete Sein und Werden des natürlichen Menschen, haben wir uns der Thatsache bemächtigt um deren Feststellung es sich hier handelt, dass der adamischen Menschheit eine sündliche Habitualität eigne, die sie auf dem Wege der natürlichen Propagation überkommen. Insofern diese Thatsache sich uns nicht bloss als empirisch aufgefundene, sondern zugleich als den bisherigen Voraussetzungen entsprechende, mithin nothwendige, ergeben hat, ist damit die nächste dogmatische Aufgabe erfüllt, und die Lösung der Schwierigkeit, wie denn Ueberkommenes und Ererbtes dem Nachgeborenen als sündliches, darum auch Schuld constituirendes könne innewohnen, ist nur eine secundäre Leistung, von deren Resultat der Glaube nicht mehr das Urtheil über die Wirklichkeit der Thatsache ab-

hängig machen kann. Zumal in dem Sinne, wie diese Leistung vielfach gemeint und gefordert wird, dass man vor dem Forum der natürlichen Reflexion die Realität der Erbsünde erweise oder rechtfertige. Aber auch in dem besondern Sinne, wornach der Christ, zumal als Theologe, Ursache hat, die Realität der Erbsünde die ihm durch Glaubenserfahrung gewiss geworden für seine Gewissheit zu behaupten gegen die darauf eindringenden Zweifel und Angriffe, liegt es uns fern, an dieser Stelle Erörterungen wiederaufzunehmen welche dem System der christlichen Gewissheit zu überlassen sind. Für die dogmatische Erkenntniss kommt es lediglich darauf an zu verhüten dass nicht Widersprüche entstehen oder zu entstehen scheinen zwischen den Grundlagen der Lehre von der Degeneration, insbesondere von dem Wesen der Sünde, und derjenigen Form der Sünde zu deren Erkenntniss wir hier vorgedrungen sind, der durch die Bedingtheit von den Protoplasten in dem Geschlecht vorhandenen Sünde. Solch ein Widerspruch würde ja freilich eintreten, wenn zuvor das Wesen der Sünde als schlechthin nur durch individuelle That gegeben bestimmt worden wäre, so dass die Schlussfolgerung: *peccatum agitur a nobis*, mithin kann was mit uns geboren wird nicht Sünde sein, eine aus der eigensten Erkenntniss des Christen stammende, die innere Congruenz der von ihm geglaubten Realitäten aufhebende, nicht eine von ausserchristlichen Principien her genommene wäre. Aber einerseits haben wir früher das Wesen der Sünde zwar schlechthin auf creatürliche, innerhalb des menschlichen Bereichs auf menschliche, Selbstsetzung zurückgeführt, jedoch ohne dass wir veranlasst waren dieses Selbst als schlechthin individuelles zu fassen, während vielmehr das schöpfungsmässige, auch in der Degeneration fortbestehende, Verhältniss zwischen Stammvater und Geschlecht, zwischen principieller Setzung der Menschheitsidee in jenem und ihrer geschichtlichen Ausbreitung in diesem, zu einer ganz andern Vorstellung als jener atomistischen hindrängte; andrerseits kam gleich anfänglich bei der gegenwärtigen Untersuchung zum Ausdruck, dass die widergöttliche Richtung in welcher der natürliche Mensch laut der christlichen Erfahrung sich findet zwar nicht als eine von ihm individuell selbst-

gesetzte, aber doch allewege als in Form von Selbstsetzung in ihm sich vollziehende da ist und ins Bewusstsein tritt. Denn aus Letzterem erst erklärt sich die Thatsache, dass wo irgend der überkommene gottwidrige Hang zur Wirkung und zur Erscheinung kommt, er als Sünde angesehen wird, von Anderen sowohl die davon betroffen werden, wie von dem Subject in welchem er wohnt, und von diesem um so gewisser, bis in seinen letzten Grund und Bestand hinein, je sittlich durchgebildeter sein Glaubensleben ist. Ebendamit bekundet und bewährt sichs, dass diese sündige Richtung in dem Nachgeborenen nicht etwas wesentlich Anderes ist als in dem Erstgeschaffenen, wo sie durch uranfängliche Selbstsetzung eintrat, nicht den Charakter blosser Gesetztheit an sich trägt welche die Selbstsetzung ausschlösse, sondern dass die letztere in der ersteren fortgeführt und noch präsent ist. Diese widergöttliche Willensrichtung ist von dem Nachgeborenen der sie überkommen mitgewollt, wennschon nicht individuell zuerst gewollt, mitgesetzt, wennschon nicht durch einzelpersönliche Selbstsetzung erst producirt; und in der Natur des in solcher Weise wollenden Willens liegt es schon an sich begründet, dass hier nicht von einem blossen Uebel, einem Bresten, sondern nur von einem solchen Uebel die Rede sein kann welches Sünde zugleich ist. Die Schwierigkeit des Verständnisses liegt demnach genau betrachtet nicht auf dem Punkte allein und für sich wo man sie gewöhnlich findet und geltend macht, auf dem Punkte der Erbsünde, sondern sie liegt auf dem gesammten weiteren Gebiete, wo in dem Nachgeborenen Gesetztheit und Selbstsetzung, nämlich jene als diese bedingend und diese als kraft jener sich vollziehend, zusammenstossen. Es ist wichtig sich Dies klar zu machen, weil dadurch die Frage über die Erbsünde sofort ein anderes Gesicht bekommt: sie charakterisirt sich damit als eine keineswegs allein stehende, sondern als hineinfallend in die umfassendere anthropologische und physiologisch-psychologische Untersuchung, wie innerhalb des unendlich verzweigten Menschengeschlechtes Bestimmtheit und Selbstbestimmung, überkommene Natur und Persönlichkeit sammt Allem was darin begriffen ist sich zu einander stellen und verhalten. Wenn die inneren Be-

züge zwischen dem Individuum und dem Geschlecht von dem aus es wird, zwischen der unendlichen Mannigfaltigkeit der individuellen Ausgestaltung und der damit sich realisirenden gleichwohl einheitlichen Menschheitsidee, wenn dieses unlösbare Ineinander von Bedingtheit und Selbstbedingung, von Abhängigkeit und Freiheit überhaupt zu dem Geheimnissvollsten gehört was dem forschenden Auge sich darbieten kann — denn nicht einmal in sich durchschaut das Subject, geschweige denn ein Anderer bei Anderen, dies Ineinander des Empfangenen und des Selbstgesetzten: so wird es nicht mehr sonderlich befremden, auf dem speciellen dazu gehörigen Punkte der überkommenen sündigen Richtung derselben Schwierigkeit zu begegnen und nicht sofort alle Fragen beantwortet zu sehen die der reflectirende Verstand darüber aufwerfen mag — man wird sich hüten, durch vorschnelle Verstandesschlüsse die Thatsachen der Erfahrung die als solche feststehen zu schädigen. Wie Dem aber auch sei und wie viele ungelöste, auch wohl unlösbare Schwierigkeiten für das Verständniss jener Thatsache zurückbleiben, Eins steht dabei zweifellos fest, dass unvergleichbar grössere Schwierigkeiten jene Auffassung darbietet, welcher die Sünde „keine Einheit aus einem Princip, sondern Collectiveinheit ist als Resultat aller einzelnen Handlungen und Neigungen“ (Ritschl III, 324). Der Gedanke wird um so unfassbarer, je mehr man die Entstehung der Sünde in den vielen Einzelnen auf Selbstbestimmung zurückführt, also die Möglichkeit des Nichtsündigens vorbehalten muss; fassbar wird er erst, wenn man vermöge des natürlichen Gegensatzes von Geist und Fleisch oder sonstwie die sündliche Selbstbestimmung als unvermeidliche setzt, damit aber das Wesen der Sünde aufhebt.

6. Damit ist uns principiell schon der Weg gezeigt, um das thatsächliche Verhältniss zwischen der in dem natürlichen Menschen sich auswirkenden individuellen und einzelnen Sünde, dem *peccatum actuale*, zu der ihm zu Grunde liegenden sündlichen Zuständlichkeit, dem *peccatum habituale*, zu bestimmen. Denn auch diese Frage tritt nun nicht mehr als isolirte auf, wobei sichs bloss um die menschliche Sünde handelte abgesehen von dem Verhältniss der Einzelbethätigung des Menschen zu seiner überkommenen

Habitualität überhaupt, sondern dies Sonderliche ordnet sich jenem Allgemeinen unter und will nach Massgabe desselben beurtheilt sein. Die Auswirkung und Actualisirung der Sünde im Verhältniss zu dem allgemeinen Zustand der Sündhaftigkeit wird entsprechen der Auswirkung und Actualisirung der Menschheitsidee in den einzelnen Gliedern des Geschlechtes: die Verschiedenheit und die eigenartige Ausprägung der Sünde bringt nur zur Erscheinung was in dem Grunde des sündlichen Wesens enthalten ist. Bei aller Identität des Wesens doch eine unendliche Mannigfaltigkeit der sündlichen Bethätigung, so dass die actualisirte Sünde in dem Einen niemals ihrer Erscheinung in dem Andern völlig gleich ist, sondern nach Massgabe des individuellen Charakters variirt. Nicht als wäre die Idee der Sünde an sich eine so reiche, dass sie um ihrer selbst willen in eine solche Mannigfaltigkeit der Erscheinung einginge — für sich genommen ist die Sünde überall ein blosses Schattenbild der in der Wahrheit Gottes bestehenden Realität, darum inhaltslos, eng, unproductiv: aber weil sie sich nun verbindet mit dem unendlichen Reichthum der Menschheitsidee, alles Natürliche inficirend und corrumpirend, darum und insofern trägt die Ausgestaltung der Sünde denselben Charakter der Fülle und Mannigfaltigkeit an sich wie jene der Menschheitsidee überhaupt. Es ist schon Actualisirung des allgemeinen sündlichen Hanges, wenn derselbe in zusammengehörigen Menschheitsgruppen, Völker- und Stammesindividualitäten, sonderlich geartet auftritt, und wenn nun weiterhin in einzelnen abgeschlossenen Kreisen dieser grösseren Gemeinschaften eine fernere Specialisirung der sündlichen Habitualität sich findet, hier wie dort immer im Zusammenhang mit eigenartig natürlichen, die Menschheitsidee verwirklichenden Anlagen und Kräften: diese sündliche Zuständlichkeit, welche das solchen Menschheitsgruppen zugehörige Individuum als *peccatum habituale* in sich trägt und wahrnimmt, ist in Anbetracht der damit schon begonnenen Ausgestaltung des allgemeinen sündlichen Hanges gewissermassen schon ein *peccatum actuale*, steht zu jenem in analogem Verhältniss wie die Sünde des Individuums zur sündlichen Habitualität seiner Familie und seines Stammes. Denn man darf in der That,

will man sich das Verhältniss zwischen *peccatum habituale* und *actuale* klar machen, bei dem letzteren nicht sofort an die individuell-persönlichen Sünden denken, sondern man hat sich den allmählichen Process gegenwärtig zu halten wie diese Actualisirung erfolgt; namentlich auch damit man nicht fälschlicher Weise Gesetztheit und Selbstsetzung auseinanderreisse und widereinanderstelle, und damit man verstehe, wie eben Dieses was etwa in den Vorfahren individuelles *peccatum actuale* war, nun im Verlaufe des Processes wieder zum *peccatum habituale* wird und so das Eine immer in das Andere übergreift. Machen wir uns dabei auch von der mechanischen Vorstellung los, als wäre nicht das Ganze des sündlichen Hanges in den Individuen, seien es nun einzelpersönliche oder selbst schon Gemeinschaften, sondern bloss ein Theil oder Stück desselben; vielmehr überall ist es das Ganze, nur aber in sonderlicher Ausprägung, gleichwie jeder einzelne Mensch auch sonst den Typus seines Geschlechtes, die Menschheitsidee als solche an sich trägt, aber in unendlich mannigfaltiger Variation. Eben dieses ist das *peccatum actuale*, die individuell persönliche Ausgestaltung des allgemeinen sündlichen Hanges, der wo immer er erscheint als so actualisirter zu Tage tritt, darum auch mit dem Charakter der Selbstsetzung, welcher ihm vonvornherein unbeschadet seiner Habitualität eignet. Es ist gänzlich falsch, das *peccatum actuale* von dem *peccatum habituale* so zu unterscheiden, dass Selbstbestimmung nur bei jenem Statt hätte, bei diesem aber lediglich Bestimmtheit. Auf der ganzen Linie der in dem nachgeborenen Geschlecht vorhandenen Degeneration findet sich Bestimmtheit und Selbstbestimmung zugleich, nur in verschiedenem Masse; und wo immer Sünde in dem Menschen sich zeigt, da erscheint sie als gewollte, mag immerhin dies Wollen ihm angethan sein. Ebendaraus erklärt es sich nun auch, dass das christlich sittliche Bewusstsein, je klarer entwickelt desto mehr, die Thatsünde nicht nur zurückführt auf deren Wurzel, das Gelüsten des Herzens, sondern auch diese Wurzel bis in ihre letzte Faser hinein als sündlich erkennt. Wie Dieses denn vor Allem in der Schrift, besonders — aber nicht allein — in der Bergpredigt (vgl. ausser Matth. 5, 20 ff. Stellen wie 1 Joh.

3, 15; Rom. 7, 7, 8; Gal. 5, 17) gegenüber dem pharisäischen Missbrauch und Missverstand des A. T., und darnach wieder von Seiten der evangelischen Kirche gegenüber römisch-katholischer Verirrung und Veräusserlichung geschehen ist. Es kann gar nichts sittlich Verwirrenderes und zugleich wissenschaftlich Unhaltbareres geben, als die Annahme, dass die Potenz und Richtung welche in der Thatsünde sich äussert und vollendet auf irgend einem Punkte ihrer Entwickelung Sünde noch nicht wäre; und wir gehen dabei noch hinter die ἐπιθυμία zurück, welche als Wurzel der einzelnen, ihr congruenten, Thatsünde immerhin als *peccatum habituale* angesehen werden mag, verglichen aber mit dem sündigen Hang überhaupt an ihrem Theile schon actualisirte Sünde ist. Dass das Mass der Schuld nicht auf allen Punkten der Linie gleich schwer ist, und dass in dem wiedergeborenen Menschen vermöge seines Gnadenstandes gewisse in ihm auftauchende sündliche Regungen als *peccata venialia* gelten dürfen, Beides wird sich uns später als richtig erweisen, benimmt aber der Wahrheit Nichts die hier erkannt sein will, dass die Wurzel jedweder Thatsünde bis in ihren letzten Grund hinein Sünde ist, gerade auch umdeswillen weil die Thatsünde es ist die daraus stammt. Das Missverständniss, als wenn die Aussage Jac. 1, 14, 15 Dem widerstritte, beseitigt sich schon durch die Erwägung, dass die Rede des Apostels Christen gilt, welche sich hüten sollen, die Reizung zur Sünde welche allenthalben von der eignen ἐπιθυμία ausgeht auf Gott als Urheber zurückzuschieben, und dass es sich daher bei τίκτει ἁμαρτίαν allerdings um Thatsünde handelt, solche nämlich bei welcher nun der Christ, weil auf die ἐπιθυμία eingegangen, selbst betheiligt ist — sie wirkt als vollbrachte Tod, weil damit in dem Christen ein anderes Princip zur Herrschaft gekommen ist als jenes durch welches er allein lebt. So gewiss also die ἁμαρτία, welche von der ἐπιθυμία συλλαβοῦσα geboren wird, eine andere sein muss als welche die Concupiscenz selbst ist, so wenig konnte hier dem Zusammenhange und der Intention der Rede nach die Frage ihre Beantwortung finden die uns an diesem Orte beschäftigt, die Frage nach der Sündigkeit der Lebensbewegung an sich und in dem natür-

lichen Menschen deren Resultat die einzelne Thatsünde ist. Wenn also jene apostolische Aussage uns auf dem Punkte der gegenwärtigen Erörterung ebenso wenig berührt als die Unterscheidungen von *peccatum mortiferum* und *veniale*, oder *remissibile* und *irremissibile*, bei denen ganz andre Factoren als die hier allein in Betracht zu ziehenden mitwirken, so bleiben uns andrerseits auch solche Unterscheidungen hier fern, bei denen auf die mannigfachen Objecte des sündigen Begehrens und die dadurch bedingte Mannigfaltigkeit der Thatsünden reflectirt wird. Denn wie verschieden die Sünden in dieser Hinsicht auch sein mögen, so ist doch das Wesen des Processes in der Auswirkung des sündigen Hanges bis zur einzelnen Thatsünde hin überall gleich, und nur darauf hatten wir an diesem Orte Bedacht zu nehmen. Dagegen erhebt sich nun angesichts der Mannigfaltigkeit solcher Auswirkung, und zwar je mehr wir sie in Verbindung gesetzt haben mit der Realisation der Menschheitsidee um so unabweislicher, die Frage, wodurch denn diese Mannigfaltigkeit in der Actualisirung und Erscheinung des sündigen Hanges bedingt sei, ob bloss durch menschliche oder zugleich durch göttliche Factoren. Dort wo sichs um Actualisirung der Menschheitsidee an sich, abgesehen von der Sünde, in der natürlichen Ausbreitung des Geschlechtes handelte, mussten wir den göttlichen Concursus zur Erklärung dieser concreten Mannigfaltigkeit herbeiziehen: dürfen wir Dasselbe thun auch zum Verständniss der verschiedenen Weise, wie der sündige Hang innerhalb der einzelnen Zweige des Menschengeschlechtes sich ausgestaltet? Zur vollständigen Beantwortung dieser Frage gehört nun allerdings schon die Untersuchung über die göttliche *permissio*, die wir dem zweiten Gesichtspunkt von dem aus wir den natürlichen Menschen betrachten, der strafweisen Reaction des absoluten Gottes wider die vorhandene Sünde zu unterstellen und deshalb hier noch vorzubehalten haben. Aber doch genügen bereits unsre bisherigen Voraussetzungen, um die rückhaltlose Bejahung jener Frage hier zu rechtfertigen. In demselben Masse wie Dieses bei der Lehre von dem Traducianismus über die Specificirung der Menschheitsidee in den einzelnen Gliedern des Geschlechtes zu sagen war, und aus demselben Grunde,

gilt von der mannigfachen Verzweigung und concreten Ausbildung des sündigen Hanges, dass sie sich vollziehe unter der stetigen Einwirkung und Mitwirkung Gottes. Denn gleichwie die unendliche Mannigfaltigkeit, in welcher der in seinem Wesen überall gleiche sündige Hang geschichtlich auftritt, nicht ihm als solchem zu danken ist, sondern wie wir oben sahen der Verbindung, welche die sündige Potenz mit der unendlichen Fülle der natürlichen Potenzen eingeht, so wird Dem entsprechend und mit unausweichlicher Consequenz die hierdurch bedingte Ausbreitung und Ausgestaltung des sündlichen Princips demselben mitwirkenden Factor des göttlichen Concursus zu unterstellen sein wie die Auswirkung der natürlichen Potenzen. Wir nehmen kein Wort davon zurück, dass die Sünde ihrem Ursprung nach auf die Selbstbestimmung der Creatur und nicht auf Gottes Wirkung zurückzuführen sei: aber die v o r h a n d e n e, die eingetretene, die sich fortsetzende Sünde ist bedingt von Gottes Machtwirkung, und es gilt auch davon was J. Böhme einmal sagt: was aus dem Menschen erboren wird steht nicht in seiner Macht. Wir haben dafür die deutlichsten Schriftzeugnisse, die ihre Bestätigung finden durch die gläubige Betrachtung des Weltganges gleichwie der Menschengeschichte im Einzelnen. Pharaos Sünde war und blieb seine Sünde, aber Gott war es welcher ihr die Richtung und Ausbildung gab, wornach sie nun eingriff in den Vollzug und in die Verwirklichung seiner Reichspläne (vgl. Ex. 9, 16; Röm. 9, 17). Nicht bloss ein eitles Rühmen war es, als Rabsake im Namen Sanheribs zur Deputation Hiskias sagte (Jes. 36, 10): „bin ich etwa ohne Jahve heraufgezogen wider dies Land, es zu verderben? Jahve hat zu mir gesagt: ziehe hinauf in dies Land und verdirb es“; wenn sichs auch dabei zugleich so verhielt wie wir Jes. 10, 5 ff. lesen, dass Gottes Meinung dabei noch eine andere ist als die Meinung seines Werkzeuges (vgl. Jes. 37, 28 ff.). Das Werkzeug meint seine Intention zu vollbringen und vollbringt sie an seinem Theile wirklich; aber Gottes Intention ist es, jenem unbewusst, die sich damit durchsetzt. Und Das wiederholt sich im Kleinen, wie wir es dort und sonst in der Geschichte im Grossen beobachten können. „Des Menschen Herz überdenkt seinen

Weg, Jahve aber lenkt seinen Schritt“ (Prov. 16, 9), Dies gilt auch von den Sündenwegen zu denen es mit einem Menschen kommt. Die Schritte des Sünders sind nicht mehr nur seine eignen, wie er wohl wähnt, sondern führen zu einem Ziele das er nicht wollte. Der Raum auf welchem Selbstbestimmung Statt findet ist ein recht kleiner — jenseits desselben, sowie einmal die Sünde als Resultat der Selbstbestimmung vorhanden und damit ein Factor innerhalb der wirkenden Ursachen des Weltzusammenhangs geworden ist, nimmt Gott ihn in seine Hand und verwendet ihn im Dienste seiner Weltregierung. Keine grössere Selbsttäuschung, als wenn man meint mit der Sünde spielen und dabei doch ihre Wirkungen in der Hand behalten zu können. Da eclatirt dann wohl die Sünde eher und anders als sich der Mensch versieht, und was daraus wird entzieht sich seiner Macht. Aber diese Disposition Gottes, die nun freilich nicht vollständig verstanden werden kann, wenn man sie nicht zugleich — gemäss unserm zweiten Gesichtspunkt — als richtende begreift, erstreckt sich bis hinein in jene Actualität der Sünde die schon in der ersten Specificirung des sündlichen Hanges eintritt, bis in jene bestimmte Habitualität welche den actuellen Sünden des Einzelnen zu Grunde liegt und sie bedingt.

7. Die Unfreiheit des natürlichen Menschen, dieses weitere Moment seines sündlichen Zustandes, ist uns mit der zuletzt erwähnten Thatsache allerdings schon in Sicht gekommen, aber doch nicht so dass das Wesen derselben darin aufginge. Denn diese Unfreiheit, die Knechtschaft der Sünde, wie sie dem Zeugniss der Schrift und der gemeindlichen Erfahrung gemäss hier dogmatisch fixirt sein will, tritt nicht etwa erst auf dem Punkte ein wo die Sünde vollbracht ist, sondern hat ihre nächste und wesentlichste Stelle in der sündlichen Lebensbewegung selbst, inmitten der Selbstbestimmung zu sündlichem Thun. Je mehr hier, bei dieser Frage nach dem *servum arbitrium*, die Missverständnisse des erfahrungslosen Verstandes sich häufen, um so bestimmter wollen wir gleich vonvornherein den wesentlichen Punkt ins Auge fassen wodurch jene dogmatische Aussage normirt ist. Und es dürfte zur Erleichterung des Verständnisses

dienen, wenn wir bevorworten, dass die confessionellen Fragen welche sich an die Behauptung des *servum arbitrium* angeknüpft haben zunächst wenigstens hier nicht in Betracht kommen, da sie wesentlich erst dort einsetzen wo sichs um das Mass und die Art der göttlichen Einwirkung behufs der Redintegration des natürlichen Menschen handelt. Die gemeinchristliche Erfahrung welche dem Dogma von dem gefangenen Willen zu Grunde liegt ist diese, dass die in den Stand der Wiedergeburt und Bekehrung eingetretene Gemeinde mit derselben Gewissheit wie dieser Thatsache auch der andern sich bewusst ist, dass nicht durch eine Selbstbestimmung des natürlichen Willens für sich jener Umschwung erfolgt ist und erfolgen konnte. Die Unfreiheit also dieses Willens will vonvornherein innerhalb der Schranke verstanden sein, wornach sichs gar nicht um irgendwelche, beliebige, Bethätigung desselben, sondern um die Möglichkeit handelt, von sich selbst aus die widergöttliche Richtung des Willens in die fürgöttliche, wie sie das Charakteristikum des wiedergeborenen Menschen als solchen ist, umzukehren. Die Behauptung solcher Möglichkeit wäre identisch mit der Läugnung der Nothwendigkeit des Erlösungswerkes und der Erlösungskräfte für die Gewinnung des Heils, identisch mit dem Verzicht der Gemeinde auf den Lebensgrund woraus sie geworden; und wie es daher wohl begreiflich ist, dass das Bewusstsein solcher Unfreiheit des natürlichen Willens für die Gemeinde zusammenfällt mit dem Bewusstsein ihrer Existenz und ihres Gewordenseins, je nach dem Masse der Klarheit dieses Bewusstseins, so versteht es sich nun auch, dass in dem urkundlichen Schriftzeugniss das Nämliche uns begegnet, nicht bloss in den einzelnen Stellen die dafür angeführt zu werden pflegen, sondern vor Allem in der Grundthatsache worauf die gesammte Heilsgeschichte beruht, dass nur durch besondere gnädige Veranstaltung Gottes die Menschheit zu der ihr verlorenen Gemeinschaft mit Gott redintegrirt werde. Denn nur von dieser allgemeinen Basis aus, auf die wir hier nur hinzudeuten brauchen, wollen nun jene speciellen Aussagen gewürdigt sein, wie die bekannte Christi (Joh. 15, 6), dass wir ohne ihn Nichts thun können — Nichts in dem durch den Zusammenhang bestimmten

Sinne, wornach sichs um ein Fruchtbringen der Reben handelt die von Christo dem Weinstock und dadurch allein solche Fähigkeit empfangen; oder die paulinische, dass das *φρόνημα τῆς σαρκὸς* Feindschaft wider Gott sei, dem Gesetze Gottes nicht bloss nicht untergeben, sondern auch zu solcher Untergebung ausser Stande (Rom. 8, 7); oder die andere (1 Cor. 2, 14), bei welcher zugleich die Unfähigkeit des intellectuellen Erfassens hervortritt, dass der psychische Mensch was des Geistes Gottes ist nicht aufnehme, es auch nicht verstehen könne, da es ihm eine Thorheit ist. Man mag hierzu alle jene anderen Zeugnisse beifügen, in denen die Herstellung neuen, gottwohlgefälligen Lebens in dem Menschen als Wiedergeburt oder als Lebendigmachung bezeichnet wird (z. B. Joh. 3, 3 ff.; Tit. 3, 5; Eph. 2, 5; Col. 2, 13), sowie die Aussage, dass Gott in den Gläubigen das Wollen und das Wirken schaffe (Phil. 2, 13). Diese allgemeine schriftgemässe Erfahrung nun, bei welcher insoweit weder Dies schon mit inbegriffen ist, auf welche Weise es in dem Menschen alsdann unter göttlicher Einwirkung gleichwohl zu fürgöttlichem Wollen komme und kommen könne, noch das Andre hier bereits in Betracht gezogen sein will, ob und inwiefern das so bestimmte Unvermögen des natürlichen Willens dennoch eine Wahlfreiheit für oder wider in andrer Hinsicht bestehen lasse, erschliesst sich dem dogmatischen Verständniss nur dann, wenn sie in die entsprechende Beziehung gesetzt wird zur Erfahrungsthatsache der habituellen und actuellen Sünde, die wir vorhin besprachen. Ist die sündige Lebensbewegung allenthalben eine auf Selbstsetzung zurückgehende, durch den creatürlichen Willen sich vollziehende, so liegt ja jenes Unvermögen des natürlichen Willens nicht ausserhalb des Umkreises den die frühere Untersuchung beschrieb, als ein anderes Stück neben der habituellen und actuellen Sünde, sondern es gehört recht eigentlich zum Verständniss dieser sündigen Lebensbewegung dass man sie als eine solche unfreien Willens begreife. Denn damit erst wird das Wort Christi durchsichtig, dass wer Sünde t h u e der Sünde K n e c h t sei (Joh. 8, 34), dass also in jener sündigen Bethätigung zugleich eine Unfreiheit, in jener Selbstbestimmung ein Sich-nicht-bestimmen-können gege-

ben sei. Die Selbstsetzung des Menschen, Dies sahen wir bei der Lehre vom Fall, die willentliche Selbstbestimmung hat ihn dahin gebracht, nun das Gottwidrige zu wollen und nicht anders wollen zu können. Dazu geschaffen nicht in sich selbst zu gravitiren, sondern nach einem höchsten Gute hin, sei es zu dem realen für welches er schöpfungsmässig bestimmt war, oder nach einem fictiven und selbstgewählten für welches er sich bestimmen konnte, hat er nun gewählt und mit der Selbstbestimmung für das abgöttliche Gut sich selbst um die Fähigkeit gebracht nach dem realen höchsten Gut zu gravitiren. Diese sündliche Richtung des Willens, diese Gravitation nach einem aussergöttlichen höchsten Gut ist nun in ihm permanent und consistent geworden, und die Habitualität der Sünde besteht eben in diesem sich gleich bleibenden Charakter des natürlichen Willens. Ohne Zweifel will hierin nicht bloss eine Wirkung der menschlichen Selbstbestimmung erkannt sein, sondern zugleich eine strafende Reaction des absoluten Gottes, welche die Selbstüberhebung des Menschen zur Knechtschaft unter der Sünde gedeihen lässt; aber auf diese Seite der Sache reflectiren wir hier noch nicht, sondern wir legen das Gewicht darauf, dass es eben die Selbstsetzung des natürlichen Willens ist vermöge deren er das reale höchste Gut nicht, dafür aber ein anderes selbstersonnenes will, und dass, wenn er thatsächlich nicht anders wollen, sich nicht wieder fürgöttlich bestimmen kann, dieses Nicht-anders-können sich auf das Nicht-anders-wollen zurückführt. Das Nicht-können, diese Gebundenheit, Unfreiheit des Willens kommt dem natürlichen Menschen sowenig als Zwang zum Bewusstsein, dass er darin vielmehr, weil er's selbst so will, seine Freiheit erkennt — das Gegenbild jenes Zustandes seliger Vollendung, wo der Mensch nicht anders können wird als fürgöttlich wollen und darin seine höchste Freiheit geniesst. Die Thatsache dass es einen sich widerstreitenden Willen auch in dem natürlichen Menschen giebt hat hier noch nicht ihre Stelle, da es sich bis jetzt um die Grundrichtung handelt, die sich gleichbleibt auch wenn die Objecte des Wollens und darum die Willensbewegungen einander widerstreiten; gleichwie wir selbstverständlich hier noch Umgang zu nehmen haben

von jenem Zwiespalt, welchen der Apostel Rom. 7 schildert, da hier jedenfalls der Mensch nicht als schlechthin natürlicher, ausser Contact mit Geisteswirkungen stehender, aufgefasst sein will. Dagegen wird sich jene erstere Thatsache allerdings in das dogmatische Verständniss einfügen, wenn wir jetzt die Freiheit, nämlich die Wahlfreiheit, in Betracht ziehen, welche dem natürlichen Menschen inmitten der bezeichneten Knechtschaft seines Willens und unbeschadet derselben geblieben ist. Das Bewusstsein für oder wider sich bestimmen zu können, das Bewusstsein solcher Wahlfreiheit, ist dem natürlichen Menschen unverloren, nämlich hinsichtlich des Bereiches der Güter die ihm zugänglich sind, die er als Güter erkennt und würdigt. Hat er den Geschmack und das Verständniss für das reale höchste Gut verloren, so dass dieses wo immer es ihm entgegentritt ihm als Nicht-Gut erscheint und dass ebendamit seine Unfähigkeit es für sich und sich für es zu setzen zusammenhängt, so besitzt er nun umsomehr den Geschmack für die Fülle der niederen Güter, wenn auch in ihrer Ablösung von dem höchsten Gut, und dass er sich für irgend eines dieser Güter als ihm höchstes bestimmen muss, schliesst nicht aus, dass er wählen kann unter ihnen und sich hängen an dasjenige welches ihm beliebt. Wenn jene Güter theils höhere geistige, theils niedere materielle, oder theils in ihrer Sphäre wirkliche theils unwirkliche und erträumte sind, so wollen wir diese Unterschiede, wornach dann auch hauptsächlich das natürliche Urtheil über den Werth des Menschen sich bestimmt, nicht verkennen: so gewiss das Geistige in dem Menschen als das Bewegende dem Leiblichen als dadurch Bestimmten voransteht, so gewiss prävaliren an sich betrachtet die geistigen Güter über die materiellen. Aber doch gilt es für uns zunächst festzustellen, dass insofern diese Güter insgesammt, ob an sich hoch oder tiefstehend, das höchste reale Gut nicht sind und im Gegensatze dazu verabsolutirt werden, der Unterschied des Werthes für das geistliche Urtheil und für die Grundstellung des Menschen zu Gott dahinfällt. Er ist von dem lebendigen Gott los, gleichviel ob er nach den leuchtenden Sternen des geistigen Horizontes hinstrebt oder ob er nach Regenwürmern gräbt und

im Schmutz der Sinnlichkeit sichs wohl sein lässt. Ja wie oft kommt es vor, dass wo sichs dann um die Bekehrung handelt gerade die Höhe des bisherigen menschlichen Strebens, die Geltung desselben vor dem natürlichen Urtheil, ein Hinderniss mehr bildet für die Erkenntniss dass auch diese höchsten natürlichen Güter das *summum bonum* nicht seien. Aber in Anbetracht dieser mannigfachen creatürlichen Güter begreift sich nun, dass in der That ein Zwiespalt in den Willensbewegungen des natürlichen Menschen eintreten kann, um so mehr als die Befriedigung die sie gewähren immer nur eine relative, vorübergehende ist: die Lust in der Erstrebung des einen Gutes, zumal sie immer mit Unlust verbunden ist, collidirt mit der Lust an dem andern, welches nach einer andern Seite hin zu befriedigen verspricht, und die erfahrene Enttäuschung in dem Genuss wirkt mit zur Vermehrung jenes Zwiespaltes. Da kann denn der natürliche Mensch wählen, sich selbst bestimmen für das eine und für das andre Gut, sich entscheiden gegen das eine für das andre, je nachdem er seinen Werth taxirt; nur freilich nicht so, dass diese Freiheit der Wahl eine unbegrenzte, gleichmässig und für immer fortbestehende wäre. Wie denn überhaupt Nichts verkehrter sein kann als in der Lehre von dem natürlichen Menschen ein für alle Mal fixiren zu wollen was ihm geblieben gegenüber Dem was er verloren. Ebendarum weil hier überall Selbstsetzung, Selbstbestimmung Statt findet, sind die Dinge im Flusse begriffen, und mit Nichten ist die Fähigkeit des Einen auf diesem niederen Gebiete der Wahl der des Anderen gleich. Es kann dahin kommen, dass das Gut welchem der Mensch in freier Wahl sich hingegeben, der Herr dem er sich gewöhnt hat zu dienen, ihn nicht wieder loslässt, wie oft er auch in der Befriedigung solchen Dienstes sich getäuscht gesehen und darum sich entschlossen hat mit einem anderen Gute es zu versuchen. Da wiederholt sich dann innerhalb eines engeren Kreises die Thatsache die wir oben im Allgemeinen constatirt haben, dass wer Sünde thut der Sünde Knecht ist oder wird — er ist es bereits, insofern er mit all seiner Freiheit nicht anders kann als unter den abgöttlichen Gütern zu wählen, und wird es weiterhin, indem allmählich auch der Umkreis dieser Güter sich be-

schränkt und die anfänglich frei umherschweifende ἐπιθυμία zum πάθος der Gebundenheit an ein einzelnes Gut sich verfestigt. (Vgl. Syst. d. chr. Sittlichkeit §. 11, 6). Nun mag aber schlüsslich hinzugefügt sein, dass allerdings die Freiheit des natürlichen Menschen, auf seinen Vollbegriff und auf seinen concreten Bestand gesehen, nicht aufgeht in dem bis jetzt aufgezeigten Masse derselben, da letzteres hier lediglich zu bestimmen war nach den Momenten die sich uns auf diesem Punkte der Untersuchung darboten. Unbeschadet der Richtigkeit der bisherigen Bestimmung werden wir an einem späteren Orte, wo die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen in Frage steht, jenes Mass nach einer andern Seite hin zu erweitern haben. Und umdeswillen kann auch die in der älteren Theologie übliche Unterscheidung zwischen einer höheren, der Freiheit des natürlichen Menschen unzugänglichen, und einer ihr zugänglichen niederen Hemisphäre, so gewiss sie im Uebrigen einer richtigen Erfahrung Ausdruck giebt, nicht als eine den concreten Thatbestand ausreichend bestimmende Lehrweise angesehen werden.

8. Allenthalben bisher und zwar bis in jene mit der sündigen Lebensbewegung des natürlichen Subjects gegebene Unfreiheit hinein war es der Gesichtspunkt der auch in der Degeneration sich realisirenden Menschheitsidee, von welchem aus wir den sittlichen Zustand des von dem sündigen Stammvater bedingten, die in ihm principiell gesetzten Potenzen darlebenden Geschlechtes zu würdigen hatten. Es war die Sünde als solche, die hier in Betracht kam als ein sich fortsetzendes und ausgestaltendes Erbe, die Sünde, welche wo immer sie existirt und in die Erscheinung tritt den Charakter der Selbstsetzung an sich trägt, auch innerhalb der Unfreiheit zu welcher sie führt und worin sie besteht. Und doch müssen wir uns dabei gegenwärtig halten, dass schon hier der zweite Gesichtspunkt eingreift unter welchem wir den Stand des natürlichen Menschen aufzufassen beabsichtigten, der Gesichtspunkt der Reaction Gottes gegen den abgöttlich gewordenen Menschen welche ihn unter Schuld und Strafe beschliesst. In der Ausgestaltung der Sünde selbst schon und insbesondere in der damit gesetzten Unfreiheit macht sich jene Reaction Gottes

geltend, unbeschadet Dessen dass wir dort zugleich und zunächst schöpfungsmässige Verwirklichung der nun mit der Sünde behafteten Menschheitsidee zu gewahren hatten. Indessen ehe wir nun Dies nachzuweisen unternehmen können, will der neue Gesichtspunkt selbst, um den sichs hier an zweiter Stelle handelt, fixirt und der Aspect des natürlichen Menschen den er erschliesst bezeichnet sein. Es ist sehr richtig, wenn man bei der üblichen Beschreibung der Erbsünde sogleich den *reatus culpae* und *poenae* damit verbindet, denn in der That giebt es das Eine niemals ohne das Andere und nur mit Beidem zumal wird das überkommene schlimme Erbe vollständig ausgedrückt. Aber dass es sich so verhält, begreift sich dogmatisch nur indem man die vorhandene Sünde auf der ganzen Linie ihrer Existenz in Relation stellt zu dem absoluten Gott, welcher die Sünde nur existiren lassen kann als sofort unter Schuld und Strafe zu befassende. Hier tritt nun bei dem nachgeborenen Geschlecht, eben insofern es die adamische Sünde geschichtlich darlebt, jener Rückschlag der göttlichen Absolutheit hervor, den wir schon bei dem Fall der Protoplasten in den über sie gekommenen Folgen der Sünde gewahrten. Der absolute Gott, der für sich das All und in ihm die selbstmächtige Creatur geschaffen, konnte zwar seine Absolutheit auch darin bethätigen, dass er die Selbstmächtigkeit dieser Creatur sich auswirken, selbst für den Fall der Sünde sich auswirken liess, aber er kann indem er Dies thut nicht auf seine Absolutheit, auf sein göttliches Majestätsrecht verzichten, wornach alle Creatur und unter allen Umständen für ihn sein muss. Darauf begründet sich die Nothwendigkeit der Schuld und Strafe, nämlich ihre nothwendige Correlation mit der Sünde; und wenn nun hier diese Begründung zurückgeht bis auf den Generations- und bis auf den Gottesbegriff, weshalb wir gar nicht anders urtheilen können, so erschliesst sich ebendamit für das dogmatische Verständniss die empirische Glaubensthatsache, wornach das Bewusstsein der Sünde das der Schuld- und Strafverhaftung involvirt. Denn solch Verfallensein, Unterworfensein unter Gottes Recht und Rechtsordnung liegt in jenem ὑπόδικος τῷ θεῷ, welches der Apostel (Rom. 3, 19) von der gesammten Welt aussagt,

deren allgemeine Sündhaftigkeit er vorher mit Worten der a. t. Schrift charakterisirt hat; und noch deutlicher in dem ἔνοχος, mag nun dasselbe verbunden werden mit der Bezeichnung des Gerichtes und der Strafe, wozu der Uebertreter verhaftet wird (Matth. 5, 22; Mrc. 14, 64; Mrc. 3, 29), oder mit der Bezeichnung Dessen woran er sich verschuldet (1 Cor. 11, 27; Jac. 2, 10). Damit dass der Sünder, wozu ihm Gott die Freiheit gegeben, die Schranken der göttlichen Weltordnung durchbricht, das Für-Gott-sein kraft seiner Selbstbestimmung aufhebt, kommt er doch keineswegs aus dieser Ordnung, aus dieser Bestimmtheit seines creatürlichen Wesens für Gott heraus, sondern wird derselben nun widerwillig unterworfen, weil der absolute Gott von seinem Majestätsrecht ihm gegenüber nicht lassen kann. Dies giebt sich zunächst kund in der Schuld, welche das untrennbare Correlat der Sünde ist, der unter allen Umständen bleibenden Verbindlichkeit des absoluten Willens Gottes für den Sünder, der an seinem Theile die Gebundenheit an denselben gelöst hat und negirt. Und es giebt sich weiterhin kund in der Strafe, der thatsächlichen Herstellung der göttlichen Majestät an dem Sünder, welcher mit Hintansetzung derselben seinen selbstherrlichen Willen geltend zu machen und aufrecht zu erhalten beabsichtigt. Ist die Schuld der Ausdruck für die Thatsache, dass das Gesetz auch dann seinen Anspruch an den Menschen nicht verliert wenn er sich davon lossagt, so bezeichnet die Strafe die Realisirung dieses Anspruchs durch thatsächliche Repression des Sünders unter die von ihm verletzte Ordnung. Die Schuldverhaftung des Sünders ist darum eine solche gegenüber dem Gesetz und der Strafe zugleich, aus dem einfachen Grunde, weil die Strafe selbst eine nothwendige Wirkung des Gesetzes ist, die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung seiner Giltigkeit inmitten und unbeschadet der Uebertretung. Aber was wir hier von dem Gesetze in seinem Verhältniss zu dem Sünder sagen, Das empfängt nun eben seine letzte Begründung in dem oben erwähnten Grundverhältniss zwischen dem absoluten Gott und der von ihm für sich gesetzten Creatur. Denn nur darum eignet dem Gesetze jene bleibende Verbindlichkeit wodurch es den Uebertreter in Schuld setzt, und

nur darum restituirt es thatsächlich seine Majestät indem es den Sünder unter die Strafe beschliesst, weil das Gesetz nichts Anderes ist als der Abglanz der göttlichen Absolutheit inmitten der geschaffenen Welt. Gott kann nicht aufhören der Absolute zu sein, d. h. Gott zu sein, wennschon er der Creatur die Fähigkeit der Selbstbestimmung gegeben hat mit der Möglichkeit sich wider Gott zu entscheiden. Gleichwie es daher eine Thatsache schon der allgemein menschlichen und noch vielmehr der gläubigen Erfahrung ist, dass das Schuldbewusstsein und das Gefühl der Strafverhaftung sich mit dem Bewusstsein der Sünde verbindet, so ist es dogmatisch von hoher Wichtigkeit, nicht bloss für das Lehrstück bei welchem wir jetzt stehen, sondern auch für das spätere Capitel von der Erlösung, dass man die Nothwendigkeit der Strafe als in dem Wesen Gottes begründete erkenne. Es kann keine Gottes unwürdigere und zugleich dem unmittelbaren Glaubensbewusstsein widersprechendere Vorstellung geben als dass Gott nach Belieben strafen könne oder nicht, eine Vorstellung, welche ungeschickter Weise die gar nicht hierher gehörige Thatsache herbeizieht, dass auch der Mensch vergeben könne und solle seinem Beleidiger, und welche ebenso ungeschickter Weise die allerdings hieher gehörige Thatsache ignorirt, dass auch in menschlichen Verhältnissen, wo irgend die Aufrechterhaltung der von Gott stammenden Majestät des Gesetzes in Frage kommt, die Verhängung der Strafe als sittliche Nothwendigkeit erscheint. Und nicht wesentlich anders können wir urtheilen über die neuerliche Wiederholung und Modification jener rationalistischen Vorstellung, wo man in Anwendung der von uns schon früher als irrig befundenen Grundbestimmung Gottes als Liebe behauptet (Ritschl), indem Gott die Sünden vergebe oder verzeihe, übe er seinen Willen in der Richtung aus, dass der in der Schuld ausgedrückte Widerspruch zwischen den Sündern und ihm diejenige Gemeinschaft der Menschen mit ihm nicht hemmen solle, welche er aus höheren Gründen beabsichtige. „Aus höheren Gründen“, indem Gott als die Liebe seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst, oder mit an-

derem Ausdruck, insofern das aus den Menschen zu bildende Reich Gottes das Correlat des göttlichen Selbstzweckes ist. Wir haben nicht nöthig, den fundamentalen Irrthum, der in dem letzteren Satze zu Tage tritt, hier noch sonderlich aufzudecken und zu widerlegen, nachdem in der Gottes- und in der Schöpfungslehre dieser mit der Liebe Gottes getriebene Missbrauch bereits zurückgewiesen worden ist. Die Behauptung, das aus den Menschen zu bildende Reich sei das Correlat des göttlichen Selbstzwecks, bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Abrogation der Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens, seiner Absolutheit. Wenn man aber darauf aufmerksam macht, dass die Reden Jesu die Sündenvergebung Gottes als völlig gleichartig mit der Verzeihung unter den Menschen darstellen, unter Bezugnahme auf Mrc. 11, 25; Luc. 11, 4; vgl. mit Col. 3, 13 (Ritschl), so müsste man um jene falsche Consequenz daraus zu ziehen ausser Acht lassen, was doch nahe genug liegt, dass die von dem Menschen geforderte Verzeihung begründet wird (vgl. Mtth. 18, 21 ff.) auf den ihm zuvor widerfahrenen ungleich reichlicheren Schulderlass von Seiten Gottes, wie denn auch die angezogene Stelle Col. 3, 13 das χαρίζεσθαι der Christen unter einander auf das vorgängige χαρίζεσθαι basirt. Es ist eine unsäglich menschliche, ich möchte sagen individuell abstrahirte Vorstellung, in gewissem Masse an Anselms Uebertragung menschlicher Ehrbegriffe auf Gott erinnernd, aber noch viel subjectiver und einseitiger, wenn Ritschl die Sündenvergebung Gottes mit dem Thun eines „Ehrenhaften“ vergleicht, welcher beabsichtigt, „den Verkehr, durch dessen Aufhebung er seine Ehre gegen den ungerechten Beleidiger aufrecht erhalten hat, also die sittliche Gemeinschaft mit jenem wiederherzustellen.“ Die Folge nämlich einer Beleidigung „ist regelmässig die Einstellung des Verkehres, die Trennung der sittlichen Gemeinschaft zwischen dem Beleidigten und dem Beleidiger. Nur ehrlose Menschen pflegen den gegenseitigen Beleidigungen keine Folge der Art zu geben.“ Nun will der „Ehrenhafte“ den abgebrochenen Verkehr wiederherstellen, natürlich unter der Bedingung, dass der Beleidiger sein Unrecht eingesehen und eingestanden, also die Verzeihung erbeten haben muss

(vgl. Luc. 17, 3, 4). Uns dünkt, diese gesammte Vorstellung von dem Thun des „Ehrenhaften“ menschele in recht auffallender Weise und sei nur in sehr beschränktem Masse auf die göttliche Verzeihung gegenüber dem sündigen Menschen zu übertragen. Aber wie Dem auch sei, wir werden uns zu hüten haben, das Erlösungswerk und den Erlösungsrath, kraft deren es ja freilich Vergebung der Sünden giebt, an einen Orte hereinzuziehen, wo davon noch gar nicht zu handeln ist, dahingegen lediglich die auf der Absolutheit Gottes in seinem Verhältniss zur Creatur beruhende Correlation zwischen Sünde und Schuld nebst Strafe hier in Betracht kommt. Noch kürzer können wir uns mit jener anderen Irrung auseinandersetzen, welche den göttlichen Zorn, der über die Sünde schlechthin und darum vorzugsweise und endgiltig über die im Widerspruch gegen die Erlösung festgehaltene Sünde, „am Tage des Zornes“, ergeht, nur „im eschatologischen Sinne“ nehmen will, als Denen geltend welche im Ungehorsam wider Christum verharren (Ritschl). Man würde angesichts solcher Schriftzeugnisse, wie Rom. 1, 18 ff., wo Paulus in der von ihm alsbald geschilderten religiös-sittlichen Verwilderung die Wirkung des göttlichen Zornes erkennen heisst, oder Eph. 2, 3, wo er von Denen die in den Gelüsten ihres Fleisches wandelten sagt, dass sie Kinder des Zornes waren, oder Joh. 3, 36, wornach der Zorn Gottes bleibt über Dem der dem Sohne nicht gehorsamt, in gleichem Sinne, in welchem die Sünde bleibt in Denen die sie von Christo nicht hinwegnehmen lassen (vgl. Joh. 9, 41), dieser Auffassung zuviel Ehre anthun wenn man sie einer ausführlicheren Widerlegung würdigen wollte. Der Schein auf welchen sie sich stützt besteht ja nur in der Thatsache, dass der Zorn Gottes, an sich die Gegenwirkung gegen die menschliche Sünde, endgiltig erst Diejenigen trifft und verzehrt, welche die durch den Erlösungsrath und dessen Vollzug dargebotene Möglichkeit dem Gerichte des Zornes zu entgehen von sich stossen. Nur darauf mag noch hingewiesen werden, dass wenn der Apostel Rom. 4, 15 von dem Gesetze sagt, in seiner Beziehung auf die Uebertretung, dass es Zorn wirke, wir dadurch noch mehr als schon durch die oben beispielsweise angeführten Stellen veranlasst sind,

dem göttlichen Zorn hier seine Stelle zu geben wo von der Reaction Gottes wider die Sünde die Rede ist. Ebendarum kann dieser Zorn nicht, wie man fälschlich gemeint hat, aus der göttlichen Liebe sich herleiten, der er nebst der Gnade und Huld sich vielmehr gegenüberstellt (Jes. 54, 8; 60, 10). Und ebenso wenig darf man als Ober- und Einheitsbegriff beider den göttlichen Eifer bezeichnen, welcher in der Schrift sowohl als ein Eifer der Liebe wie als ein Eifer des Zornes erscheine (Cant. 8,6 vgl. mit Deut. 4, 24). Denn dieser Eifer bezeichnet nur die lebendige, affectvolle Energie, die als solche freilich Beides, Liebe oder Gnade und Zorn, zu ihrem Inhalte haben kann, ohne etwa in höherer Instanz Beides in Einem zu sein. Vielmehr dieselbe lebendige Energie Gottes, welche wider den Sünder reagirend ihn unter Schuld und Strafe beschliesst, als Affect gedacht, ist der Zorn Gottes; und wie derselbe sich demnach einordne unter die Beziehungen Gottes zur Welt, wie auch er auf den Ausgangspunkt des absoluten persönlichen Gottes in seiner Relation zur Welt sich zurückführe, Dies bedarf nach Dem was früher in dem Abschnitt über die Eigenschaften Gottes zur Sprache kam keiner weiteren Erläuterung.

9. Gilt nun die Correlation zwischen Sünde und Schuld nebst Strafe als in dem Wesen Gottes begründete allgemein, wo nur immer die Uebertretung der selbstmächtigen Creatur dem göttlichen Willen sich widersetzt, so haben wir hier die Anwendung davon zu machen auf diejenige Sünde, welche wir zuvor von dem natürlichen Menschen in seiner Abhängigkeit von den Protoplasten ausgesagt haben. Die Thatsache einer Erbschuld steht und fällt mit der Thatsache der Erbsünde und kann von dieser nicht abgelöst werden, weder so, dass es eine von Adam her überkommene Erbschuld gäbe die nicht durch sich fortpflanzende wirkliche Sünde bedingt wäre, noch so, dass eine überkommene Sündhaftigkeit existirte die nicht für den Empfänger die Erbschuld involvirte. Wir drücken es in dieser Weise aus, damit man von vornherein — natürlich das Zugeständniss der Richtigkeit unsrer bisherigen Lehre vorausgesetzt — die Unmöglichkeit erkenne, das überkommene schlimme Erbe bald mehr in eine Zurechnung der

Adamischen Sünde mit Zurückstellung der dadurch bedingten sündigen Habitualität, bald mehr in die letztere zu setzen unter Beiseiteschiebung des Schuldverhältnisses. Da wir den Gedanken ablehnen mussten, dass die *iustitia originalis* eine dem Erstgeschaffenen zu seiner schöpfungsmässigen Bestimmtheit hinzu verliehene ausserordentliche Gabe der göttlichen Gnade gewesen sei, und da wir in der *concupiscentia* eben die Actualisirung der sündigen Habitualität selbst erkannten, so fallen damit alle die irrigen Consequenzen, welche innerhalb der römischen Doctrin hinsichtlich der Weise der Schuldzurechnung für die Nachkommen gezogen worden sind. Aber ebenso wenig will es sich nun mit unsern Voraussetzungen vertragen, wenn man innerhalb der evangelischen Theologie von einer zwiefachen Imputation der Adamischen Sünde geredet hat, einer unmittelbaren, insofern die Nachkommen als in Adam beschlossen angesehen werden, und einer mittelbaren, insofern die Sünde Adams ihnen thatsächlich inhärirt. Diese Unterscheidung beruht auf einer Abstraction, die vor der Wirklichkeit nicht besteht. Denn beschlossen war die Nachkommenschaft in dem Stammvater nur insofern und weil sie dann auch thatsächlich in der entsprechenden Bestimmtheit von ihm ausgegangen ist; und wiederum vorhanden ist sie in dieser ihrer sittlichen Qualification doch nur insofern und weil sie uranfänglich in ihrem persönlichen Anfänger beschlossen war. Ebendarum ist auch der Gedanke der Anrechnung einer fremden Schuld dem concreten Thatbestand incongruent, wenn doch wie wir gesehen die Sündhaftigkeit des Geschlechtes, deren Correlat die Schuld ist, eine von Adam stammende nur ist indem diesem Geschlecht eigne, von ihm selbst gewollte, so dass eben die Selbstsetzung der uranfänglichen Sünde den Charakter auch der nachfolgenden bestimmt. Legt Paulus Rom. 5, 18 und 19 allerdings den Nachdruck darauf, dass mit der Uebertretung und dem Ungehorsam des Einen Menschen die Vielzahl, die Gesammtheit des von ihm entsprossenen Geschlechtes als sündig hingestellt und dem Verdammungsurtheil unterstellt worden sei, so will doch beachtet sein, dass er diese Vielheit, deren allgemeine und thatsächliche Sündhaftigkeit vorher (c. 1—3) zur Sprache kam, als vorhandene,

in ihrer Bedingtheit von Adam vorhandene, voraussetzt; wie denn das aoristische *πάντες ἥμαρτον* auf das gleichlautende, resumirende *πάντες ἥμαρτον* 3, 23 zurückweisen dürfte. Freilich können wir um deswillen, und mehr noch wegen des sach- und schriftwidrigen Ergebnisses, Denen nicht beistimmen welche aus dem *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον*, mit Beziehung des Relativs auf *θάνατος* („bei dessen Vorhandensein“ oder wie sonst) den Gedanken entnehmen, ehe die Einzelnen sündigten, sei der Tod vorhanden gewesen als das durch Adams Sünde in die Welt und so zu allen Menschen gekommene Uebel. Denn wenn dieser Gedanke an sich schon durch das blosse *ἐφ᾽ ᾧ* unbestimmt und unklar genug ausgedrückt wäre, so schliesst ja der Apostel weder überhaupt das Dasein der Sünde in der Welt bis auf die Zeit des Mosaischen Gesetzes hin aus, sondern behauptet dasselbe (v. 13), noch läugnet er das Gesündigthaben Derer über welche von Adam bis Mose der Tod geherrscht in einem andern Sinne, als dass dieses nicht ein *ἁμαρτάνειν ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ* gewesen (v. 14), ein Sündigen gegen positives Gebot, wie es dann erst wieder gegenüber dem Mosaischen Gesetz möglich war. Man wird also zum Verständniss Dessen an die frühere (2, 12) Unterscheidung von *ἀνόμως* und *ἐν νόμῳ ἁμαρτάνειν* sich zu erinnern haben, welche nicht so gemeint war als wenn bei Ersterem überhaupt kein Gesetz im Spiele gewesen wäre. Eben Dieses will der Apostel sowohl durch das auf den früher geschilderten historischen Process zurückweisende *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* sowie durch das darauf folgende *ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ* verhüten, dass man etwa an ein Hindurchdringen des Todes von dem Einen zu Allen denke ohne dazwischen tretende, immerhin von dem Einen bedingte Sünde; und wenn dagegen scheinbar eingeworfen werden könnte Sünde werde wo kein Gesetz ist nicht angerechnet (13), so genügte es, der falschen Anwendung dieses im Allgemeinen richtigen Satzes mit *ἀλλά* (v. 14), die zweifellose Thatsache entgegenzuhalten, dass geherrscht habe der Tod von Adam bis Mose auch über Die welche nicht in Gleiche mit der Uebertretung Adams gesündigt. Jedenfalls, wie man auch im Einzelnen auslege, wird man dem

Apostel, der den Tod durch die Sünde eingetreten sein lässt und der unten (6, 23) den Tod als der Sünde Sold schlechthin bezeichnet, nicht den wunderlichen Gedanken unterschieben dürfen dass die anfängliche Vermittelung des Todes durch die Sünde bei den Nachkommen erst wieder eingetreten sei auf Grund des positiven Mosaischen Gesetzes, während vielmehr die principielle Ordnung *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* auf der ganzen Linie des nachfolgenden von dem sündigen Stammvater bestimmten Geschlechtes ihre Giltigkeit behaupten muss. Auch Rom. 1, 32, wo der Apostel den Process der sittlichen Degeneration bei den *ἀνόμως* Sündigenden dargelegt hat, bezeichnet er als das *δικαίωμα* Gottes, dass die Solches thun Todes werth seien, indem er dem thatsächlich auch auf dieser tiefsten Stufe der Sittenlosigkeit vorhandenen Schuldbewusstsein den Ausdruck derjenigen objectiven Wahrheit leiht welche ihm unbewusst zu Grunde liegt. Durch diesen Nachweis nun, dass der Tod in eben dem Masse ein überkommenes Erbe des natürlichen Menschen ist in welchem die Sünde, sind wir von dem anfänglichen Gesichtspunkt der Erbschuld schon hinübergetreten auf den der Strafe, zu welcher ja die Schuld verhaftet und ohne welche sie selbst nicht wäre was sie ist. Und es will nun der Tod, in welchem die strafende Reaction Gottes wider die Sünde, auf den Menschen unmittelbar gesehen, sich zusammenfasst, hier ebenso verstanden sein wie Dieses oben bei der Lehre von dem Fall geschehen ist. Ebendamit ist aber schon gesagt, dass alle diejenigen Uebel, zunächst die leiblichen, aber auch die geistigen, in denen sich während dieses irdischen Lebens die auf dem Sünder ruhende Todesmacht auswirkt, unter die Straffolge der Sünde zu befassen sind. Und mit jenen den Sünder in seiner eigenen Natur, also unmittelbar, treffenden Uebeln sind weiterhin jene zu combiniren welche mittelbar, nämlich von der ihn umgebenden unpersönlichen Creatur aus, auf ihn einwirken, kraft jenes göttlichen Fluches, dem die Erde um des Menschen willen, und zwar in dem Masse fortdauernd als das sündige Geschlecht von den Protoplasten her sich fortsetzt unterworfen ward. Wobei wir uns zugleich Dessen erinnern dass der Vollzug dieses Gerichtes, hinsichtlich des einen

wie des anderen Stückes, der Vermittelung der gefallenen Geister unterstellt ist, einer Vermittelung, die selbstverständlich nun dieselbe bleibt wie wir sie früher erkannt haben, insbesondere ebenso unter Gottes regierender Hand stehend bei dem sich auslebenden Geschlecht wie bei dessen Anfängern. Während aber alles Dieses, weil aus den gegebenen Voraussetzungen nothwendig abfolgend, einer weiteren Ausführung nicht bedarf, wollen wir doch schlüsslich nicht unterlassen hinzuzufügen, dass die bis jetzt betonte Gleichheit des adamischen Geschlechtes als der Schuld und Strafe verhafteten nach verschiedenen Gesichtspunkten, und zwar unbeschadet der zu Grunde liegenden Parität, in Ungleichheit übergeht. Denn zunächst muss es doch auch seine Rückwirkung auf das hier in Frage stehende Gebiet üben, dass wir oben eine Specialisirung und Individualisirung des allgemeinen sündigen Hanges, unerachtet seiner an sich seienden Gleichheit, kennen gelernt haben, wodurch, insoweit der Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel ein unmittelbarer ist, auch das Uebel in entsprechend verschiedener Weise sich gestalten muss. Jene Specialisirung der Sünde aber hat nun weiter einerseits ihren Grund in der nachgewiesenen bleibenden Freiheit auch des natürlichen Menschen den ihm innewohnenden Hang zu actualisiren, ihn nach dieser oder jener Richtung hin und in verschiedenem Masse zu bethätigen; und andrerseits hängt diese Actualisirung wie früher gezeigt ganz wesentlich von der Mitwirkung Gottes ab, welcher je nach den Zielen seiner Weltregierung, ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit, jene Vermannigfachung lenkt und bestimmt. Hiernach haben wir denn nothwendig auch dies doppelte Moment da in Rechnung zu bringen, wo sichs um die Art und das Mass des Uebels handelt welches den sündigen Menschen betrifft: er wird hier selbst dieses oder jenes Uebel sich zuziehen, insofern er kraft seiner Selbstbestimmung sich dieser oder jener Sünde hingegeben; und er wird dort von Uebeln getroffen werden, bei denen dieser Zusammenhang mit der individuell ausgestalteten Sünde nicht aufgezeigt werden kann, die aber über ihn ergehen als Glied des sündigen Geschlechts, welchem gegenüber Gott nach seinem Ermessen über das Uebel disponirt. Insbesondere aber

kommt endlich auch zur Erwägung, was an unserm Orte nur vorläufig angedeutet werden kann, dass wegen der thatsächlich vorhandenen, schon umdeswillen nicht ohne Rückwirkung auf den Vollzug der Degeneration und ihrer Repression zu denkenden, und wegen der positiv einwirkenden, umgestaltenden Erlösungsidee das Uebel noch eine ganz andere Bedeutung auch schon für den natürlichen Menschen, vollends aber für den Christen, empfängt als wie sie bis jetzt dargelegt werden konnte. Hier tritt nicht nur das Uebel in die Reihe der Mittel ein, durch welche Gott den natürlichen Menschen auf dem Wege der Sünde zur Besinnung zu bringen und zurückzuhalten sucht, sondern es kann demselben auch gegenüber dem durch die Erlösung aus dem Stand der natürlichen Menschheit Besonderten der Charakter der Strafe ganz entfallen — es kann zu einem Prüfungsleiden, zu einem Erweis erzieherischer Liebe Gottes, ja zu einem Zeugniss der Gemeinschaft mit ihm, der Gotteskindschaft werden. Und doch bleibt dabei die Thatsache von der wir ausgingen immer intact, dass das Uebel das Correlat der Sünde ist und auch den Gerechten nicht treffen würde, stünde er nicht in Gemeinschaft mit einem sündigen Geschlecht, in welchem um der Sünde willen das Uebel Raum gewonnen hat.

10. Die Reaction des absoluten Gottes wider die Sünde, welche den Eintritt der Schuld- und Strafverhaftung als nothwendig erscheinen liess, setzte auf Seiten Gottes gegenüber dem Sünder ein Verhältniss der Activität, und auch die früher besprochene Realisirung der Schöpfungsidee inmitten und mit Einbeziehung der Degeneration ist doch wesentlich durch göttliche Wirksamkeit bedingt, welche ein bloss passives, permissives Verhältniss zur Sünde ausschliesst. Gleichwohl ist es in der Dogmatik nicht ungewöhnlich, Gotte auch eine solche mehr passive, „zulassende“ Stellung zur Sünde, neben seiner strafendrückwirkenden Bethätigung, zuzuschreiben, indem damit die Urheberschaft der einzelnen Sünde von Gotte hinweg auf die Creatur geschoben und doch diese Sünde nicht gänzlich dem Bereiche des göttlichen Willens entrückt wird. Gott könnte dem Sünder durch ein unübersteigliches Hinderniss den Vollzug der sündigen That unmög-

lich machen; aber aus gerechten Ursachen thut ers nicht, sondern lässt ihn gewähren und sein sündiges Vornehmen zum Ziele kommen. Man sieht daraus, wie eng sich auch in dieser Fassung jene Lehre von der *permissio* an den Gedanken anschliesst von welchem wir herkommen, den Gedanken der strafenden Rückwirkung Gottes auf den Sünder. Und schon dadurch würde sichs rechtfertigen, dass wir der „Zulassung“ Gottes an diesem Orte gedenken, nicht aber bei der Lehre von der Weltregierung, wo die Beziehung auf die Sünde noch fern bleiben musste; zumal wir nun was die Dogmatik mit jener *permissio* meinte noch in viel bestimmterer Weise der zuletzt aufgezeigten Bethätigung Gottes einzuordnen haben. Die *permissio* innerhalb derjenigen Schranke ihres Begriffes, wornach sie dem Vollzug der in der Entwickelung begriffenen Sünde gilt, will dem verhänglichen Willen Gottes subsumirt sein; und wenn es schon ein bedeutsamer Fingerzeig zur Rectificirung jenes Theologumens ist, dass die ältere reformatorische Theologie die „Zulassung“ in dem bezeichneten Sinne nicht kennt, so ist für die Frage in letzter Instanz entscheidend, dass Schriftzeugnisse in denen sie gelehrt würde überhaupt nicht existiren. Denn Nichts weniger als ein blosses, sich zurückziehendes „Hingehenlassen“ ist unter jenem אֲשַׁלְּחֵהוּ Ps. 81, 13 gemeint, womit der Psalmist das Verhalten Gottes seinem ungehorsamen Volke gegenüber bezeichnet; vielmehr ein Preisgeben, ein verhängliches Fort- und Hineinstossen in ihres Herzens Verhärtung, gleichwie Hiob 8, 4 von Gott gesagt wird: wenn deine Kinder gesündigt gegen ihn, so gab er sie hin (וַיְשַׁלְּחֵם) in die Hand ihres Frevels. Scheinbarer, wenigstens auf den ersten Blick, konnte man sich berufen auf jenes εἴασεν πορεύεσθαι Act. 14, 16, womit Paulus in seiner Rede zu Lystra die Stellung Gottes zu der Völkerwelt während der vergangenen Generationen kennzeichnet: er liess sie dahingehen auf ihren eigenen Wegen. Indessen hat diese Stelle zunächst wenigstens keine directe Beziehung auf die andauernde Sünde welche Gott zugelassen, und andererseits wollen die eigenen Wege, welche Gott die Heiden gehen liess, im Sinne Pauli gegenübergestellt sein den sonderlichen Wegen, welche Gott mit seinem auserwählten

Volke gegangen ist. Daraus mithin dass Gott die übrigen Völker diese sonderlichen Wege nicht geführt hat, folgt an sich gar nicht dass er sich bloss zusehend, zulassend, zu ihnen verhalten; und der Apostel beseitigt solch Missverständniss selbst, indem er sofort die active Bezeugung Gottes in dieser vergangenen Zeit gegenüber den Heidenvölkern (v. 17) hervorhebt. Auch das Uebersehen (ὑπεριδών) der Zeiten der Unwissenheit, womit nach einer anderen Seite Paulus Gottes Verhalten in der Vergangenheit, verglichen mit der jetzt ergehenden Verkündigung, charakterisirt (Act. 17, 30), benennt nur diejenige mit dem Gericht zuwartende Stellung Gottes, wie sie das Correlat des vorhandenen und seinerzeit auszuführenden Erlösungsrathschlusses ist, hat also keine Beziehung auf die dogmatische Frage der *permissio*. Am Ungeschicktesten aber war es, wenn man sich für diese Zulassung auf Rom. 1, 24, 26, 28 berief, wo der Apostel recht eigentlich darauf ausgeht, die Offenbarung des Zornes Gottes über jegliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen an dem allmählichen Process religiös-sittlicher Verirrung und Verwilderung zu schildern, zu welchem es mit den Heiden unter dem strafenden Verhängniss Gottes gekommen, und das dreimal wiederholte παρέδωκεν αὐτοὺς dem Ausdruck dieser göttlichen Activität dient. Was man mit der Lehre von der *permissio* zunächst meinte und festzustellen beabsichtigte, die Thatsache dass Gott mit der Sünde unverworren und in keinem Wege Urheber derselben sei, Dieses haben wir bereits an einem andern Orte, wo sichs um den Ursprung der Sünde handelte, unzweideutig anerkannt und festgestellt; und es versteht sich ja wohl von selbst, dass nun auf der ganzen Linie der in der Welt vorhandenen Sünde, soweit deren letzte Urheberschaft in Frage kommt, das Gleiche zu behaupten ist. Aber diese Frage liegt ihrem Wesen nach hinter uns, und hier gilt es das Verhalten Gottes gegenüber der vorhandenen, sich auswirkenden Sünde zu bestimmen, von welchem wir bereits, unter einem andern Gesichtspunkte, sahen, dass es kein passives, sondern ein positiv eingreifendes ist. Dies positive Eingreifen, dort im Zusammenhange mit der sich auswirkenden schöpfungsmässigen Menschheitsidee, demnach mit der gött-

lichen Welterhaltung und Weltregierung erkannt, empfängt hier seine nothwendige Ergänzung, indem es unter den Gesichtspunkt der strafenden Reaction Gottes wider die Sünde gestellt und nun die Ausgestaltung der Sünde selber als Wirkung dieser Reaction verstanden wird. Die richtige Beobachtung, dass die Sünde sich selbst straft durch neue Sünde, dass die böse That fortzeugend Böses muss gebären, darf nicht in dem Sinne missverstanden und übel verwerthet werden, dass man Solches wie einen Naturprocess ansieht, von welchem Gottes Einwirkung, etwa gar im Interesse eines geläuterten Gottesbegriffes, fern zu halten wäre; sondern eben dieser Process, der es wirklich ist und in welchem eine den natürlichen, schöpfungsmässigen Ordnungen Nichts nachgebende gesetzmässige Folge der Entwickelung sich kundgiebt, steht an seinem Theile unter der strafenden Rückwirkung Gottes, ohne welche er dieser der er ist nicht wäre. Darum ist es wahr was die Schrift sagt, und darf Dem Nichts abgedungen werden, dass Gott den Sünder in seines Herzens Verhärtung dahingiebt, hineinstösst in die sündige That, nicht etwa bloss dadurch, dass er seinem Vornehmen keine unübersteiglichen Hindernisse entgegensetzt. Gott verstockt den Pharao, nicht im Gegensatz zur Selbstverhärtung, sondern indem durch jene Verstockung diese, und wiederum jene durch diese sich vollzieht; Gott lässt den Sünder schuldig werden, indem er ihn zu einer bestimmten That oder Sünde hintreibt, gerichtsweise, oft so dass dem Sünder zum Bewusstsein kommt, er hätte gerne diese That als solche vermieden während er die Wurzel derselben gehegt und gepflegt hat; Gott ists der die Augen Israels geblendet und sein Herz stumpf gemacht hat (Joh. 12, 37 ff.), mit der Wirkung dass sie nicht glauben konnten. Und so wenig wird nun damit die Schuld auf Seiten des Sünders aufgehoben, dass ebendamit seine Schuld constatirt, an den Tag gebracht wird: Gott erweist ihn als Schuldigen, er „offenbart seinen Zorn“, indem er den innerlich gepflegten sündigen Hang zu solch sündiger That eclatiren lässt. Wie denn das Anwachsen und Ueberströmen der Sünde in Folge des einwirkenden und provocirenden göttlichen Gesetzes (Rom. 5, 20, vgl. mit Rom. 7, 8 ff.), damit zusammen-

hängt. Können wir demnach den Gedanken der Zulassung in seiner hergebrachten dogmatischen Form als berechtigt nicht anerkennen, so haben wir von seiner Erwägung gleichwohl den Gewinn, dass wir hierbei auf eine besondere Weise der strafenden Rückwirkung Gottes gestossen sind, welche vorher so nicht zum Ausdruck kam und doch ein wesentliches Moment dieser Rückwirkung bezeichnet. Nur im Vorübergehen aber gedenken wir jenes anderen, nicht dogmatischen, sondern mehr praktischen Gebrauches der Zulassung, wo man sich des Ausdruckes in Bezug auf Uebel bedient die den Frommen betreffen, ohne dass er durch sein persönlich sündiges Verhalten dieselben verschuldet hat; namentlich wenn solche Uebel durch sündiges Thun der Gottlosen dem Frommen zugefügt sind ohne dass Gott die Hand des Uebelthäters — was er doch könnte — gehemmt hat. Man sieht leicht, dass diese Art der *permissio* dorthin gehört, wo von der verschiedenen Weise geredet wurde, wie das Uebel den im Zusammenhang des sündigen Geschlechtes stehenden, auch den gläubigen, Menschen betrifft, wie denn die allgemeinen Normen des desfallsigen göttlichen Thuns, soweit es sich auch dabei um Durchführung des letzten Schöpfungszweckes handelt, aus dem früheren Abschnitt über die Providenz im Zusammenhang mit der Weltregierung zu entnehmen sind. Jedenfalls aber können wir uns eines weiteren Beweises dafür entschlagen, dass auch in diesem Sinne nicht von einer blossen Zulassung, sondern von einer Fügung Gottes geredet werden muss, kraft deren er so oder anders wirksam eingreifend und lenkend über das aus der Sünde stammende Uebel disponirt.

11. Der natürliche Mensch, wie er bisher unter einem zwiefachen Gesichtspunkt betrachtet ward, erscheint damit so zu sagen in der Gottesferne, wozu es mit ihm kraft der sündigen Entwickelung des Geschlechtes und vermöge der strafenden Reaction des absoluten Gottes gekommen ist und kommt. Darum mag hier der geeignete Ort sein, uns der Bedeutung des schriftmässigen Ausdrucks zu versichern, dass der natürliche Mensch, wie er vom Fleisch geboren ist, Fleisch sei, sein Ich fleischlich, sein Wandel ein solcher nach dem Fleische, seine Werke Werke

des Fleisches, seine Weisheit eine fleischliche (Joh. 3, 6; Rom. 7, 14; Rom. 8, 4; Gal. 5, 19; 2 Cor. 1, 12 u. a.). Auf die Gottesferne sind wir ja durch den Ausdruck jedenfalls dadurch hingewiesen, dass derselbe sowohl im A. wie im N. T. dazu gebraucht wird, den Abstand des Menschenwesens schon als solchen, als creatürlichen, von Gott zu bezeichnen, wie in jener schon früher besprochenen Stelle Jes. 31, 3: Aegypten ist Mensch und nicht Gott, und seine Rosse Fleisch und nicht Geist (vgl. auch Jes. 40, 6), oder im N. T. Mtth. 16, 17: Fleisch und Blut haben dirs nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel (vgl. Gal. 1, 16). Daher denn auch in jener ersteren Stelle der Zusammenfassung von creatürlich persönlichem und unpersönlichem Wesen (Aegypten und seine Rosse) entspricht die Zusammenfassung von Mensch und Fleisch, Beides gegenüber dem Gotte welcher Geist ist; alles Fleisches Ende ist vor mich gekommen, sagt Elohim zu Noah (Gen. 6, 13) angesichts der bevorstehenden Fluth, und in dieser Fluth soll hinsterben jegliches Fleisch unter dem Himmel in welchem Lebensodem ist (Gen. 6, 17). Diese Zusammenfassung alles irdisch creatürlichen Wesens unter den Begriff des Fleisches und seine Gegenüberstellung gegen den Geist wird uns verständlich, wenn wir uns der früheren Erörterung über Gott welcher Geist ist erinnern. Das irdisch Geschöpfliche, Fleischlich-Materielle hat zu seinem Wesen, nicht durch sich selbst zu sein und sich zu bewegen, sondern durch den Geist, dessen es zum Leben bedarf; wogegen Geist das in-sich-Lebendige, sich-selbst-Bewegende, darum und insofern das Göttliche ist. Nun kann es freilich gar nichts den Glaubensprincipien der Heilsurkunde Widersprechenderes geben als die Meinung, dass dieser an sich wohl begreifliche Abstand zwischen Fleisch und Geist in sich schlösse den sittlichen Gegensatz, wie er mit der Sünde ausgedrückt wird. Wie denn die neuerliche Untersuchung über „die Begriffe Fleisch und Geist“ (von H. H. Wendt) in der That jene Auffassung der paulinischen Lehre, als wäre dieselbe in diesem Stücke durch den hellenistischen Dualismus bedingt, beseitigt hat. Wenn aber die Sünde nicht zum Begriffe der σάρξ gehört, weil Christus, obwohl im Fleische erschienen, frei von Sünde war und

die noch im Fleische lebenden Glieder der Gemeinde Christi nicht schon darum der Nothwendigkeit des Sündigens unterliegen (vgl. auch Wendt), so wird man überall da, wo in der Schrift dem Fleische sittlicher Widerstreit wider den Geist, wider Gott (z. B. Rom. 8, 7), und weiter, wo ihm sittliche Schwäche und Hemmung (vgl. Mtth. 26, 41, Rom. 8, 3) beigelegt wird, oder wo das Fleisch als unfähig erscheint in das Reich Gottes einzugehen (vgl. Joh. 3, 5 u. 6; 1 Cor. 15, 50), dogmatisch im Sinne zu behalten haben, dass dem Fleische dieser Charakter nicht als schöpfungsmässig gewordenem, in seiner reinen Creatürlichkeit beigelegt werden kann, sondern nur auf Grund sündiger Selbstbestimmung der freien Creatur. Denn derselbe Apostel, welcher 1 Cor. 15, 50 sagt, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben könne noch was der Verwesung unterliegt in Besitz nehme die Unverweslichkeit, sagt 1 Cor. 6, 9, dass die Ungerechtigkeit vom Erbe des Reiches Gottes ausschliesse; wie es sich ja doch von selbst versteht, dass Gott die freien creatürlichen Wesen nicht darum seiner Gemeinschaft für unwerth erachten wird, weil er sie so geschaffen wie er sie geschaffen. Auch die fleischliche Weisheit, die Weisheit dieser Welt, von welcher Paulus 1 Cor. 1, 17 ff. redet, ist nicht umdeswillen Thorheit vor Gott und achtet nicht umdeswillen für Thorheit was des Geistes ist, weil sie diese beschränkt creatürliche, sondern weil sie eine von Gott abfällige ist; daher die Uebelthat dass sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt (1 Cor. 2, 8), von den Inhabern dieser Weisheit ausgesagt wird. Ist also der natürliche Mensch Fleisch in seinem dermaligen, auf dem Wege sündlicher Selbstbestimmung und Entwickelung gewordenen, concreten Bestande, sind mithin seine sündlichen Werke in ihrer Totalität, die unsinnlichen nicht minder wie die sinnlichen, Werke des Fleisches (Gal. 5, 19 ff.), kann die gesammte sittliche Zuständlichkeit des natürlichen Menschen als ein *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* (Rom. 7, 5), sein Wandel als *περιπατεῖν κατὰ σάρκα* (Rom. 8, 4) bezeichnet werden, so zwar, dass die Todeswirkung, welche sonst der Sünde eignet (Rom. 6, 23), dem Leben *κατὰ σάρκα* beigelegt wird (Rom. 8, 13): so haben wir ja freilich nicht mehr nöthig, uns mit jener in alle Wege

verwerflichen Auffassung auseinanderzusetzen, als wenn die Materialität oder Leiblichkeit oder Sinnlichkeit des Menschen für sich sein Fleischsein und die Gottwidrigkeit desselben bedinge, sondern wir haben nur zu fragen, wie sich dieses dem natürlichen Menschen gegebene Prädikat angesichts unsrer Voraussetzungen erkläre, und insbesondere wie es sich stelle zu dem Charakter des natürlichen Menschen, welcher nach einem zwiefachen Gesichtspunkt sich uns bisher erschlossen hat. Und hier haben wir nun allerdings an jenen oben erwähnten Brauch anzuknüpfen, wornach Fleisch überhaupt das irdisch-Creatürliche genannt wird in seinem Abstand von dem sich selbst bewegenden, durch sich selbst seienden, darum göttlichen, Geist: nur aus der richtigen Verbindung des Einen mit dem Andern ergiebt sich das dogmatische Verständniss. Was an sich Fleisch heissen kann in seiner Gegenüberstellung gegen den durch sich lebenden Geist, während es doch auch durch diesen Geist an seinem Theile lebt, Das wird um so mehr Fleisch sein und heissen dürfen, nachdem es sich von dem Geiste, dem Urquell alles Lebens, losgesagt und durch die Sünde für sich besondert hat, wenn schon dass es überhaupt noch lebt auf Wirkung dieses Geistes zurückzuführen ist. Fleisch ist dieser creatürliche Mensch für sich betrachtet und Gotte dem in sich lebenden Geiste gegenübergestellt; Fleisch ist er ebendeshalb und noch vielmehr, wenn durch die Sünde von dem Lebensquell abgelöst; und wiederum weil er Fleisch ist in diesem letzteren Sinne, darum entzieht sich ihm weiterhin der Lebensgeist durch den er lebt (vgl. Gen. 6, 3) und giebt ihn damit dem Tode Preis. Hiermit nun ordnet sich dass der natürlich-sündige Mensch Fleisch ist dem ersten Gesichtspunkte unter von welchem aus wir ihn betrachteten, nämlich insofern er durch Selbstsetzung und Auswirkung der sündigen Potenz loskommt von dem Ursprung und Urgrund seines Lebens; aber nicht minder auch dem zweiten Gesichtspunkt, insofern dies Loskommen zugleich Entziehung des Geistes bewirkt dadurch dass Gott den sündigen Menschen von sich dem Lebensquell gerichtsweise abstösst und ihn dem Tode überantwortet. Wenn in der Schrift, und zwar bei Aussagen welche den Stand des Christen betreffen, von einem σῶμα τῆς

ἁμαρτίας die Rede ist (Rom. 6, 6), auf dessen Abrogation es abgesehen war bei dem Mitgekreuzigtwordensein des alten Menschen, oder anderwärts die Mahnung an die Christen ergeht (Rom. 6, 12), es solle die Sünde nicht herrschen ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, so mag zunächst daran erinnert werden, dass im ersteren Falle der Ausdruck σῶμα τῆς ἁμαρτίας formell veranlasst war durch den Gedanken des Mitgekreuzigtseins mit Christo, dessen σῶμα in sonderlicher Weise ein σῶμα ἁμαρτίας war und als solches am Kreuze abgethan ward (vgl. 1 Petr. 2, 24; Col. 2, 14), sodann aber werden wir zur sachlichen Erklärung die Aussage Rom. 8, 10 herbeizuziehen haben: ist Christus in euch, so ist der Leib (τὸ σῶμα) zwar todt Sünde halber, der Geist aber Leben Gerechtigkeits halber. Denn freilich kann davon keine Rede sein, dass mit σῶμα τῆς ἁμαρτίας die Masse der Sünde als gegliederter Organismus gemeint wäre; aber noch weniger will etwa der Apostel damit das leibliche Leben als den eigentlichen Sitz und Ursprung der Sünde bezeichnen. Sondern gemäss Dem dass schon auf den natürlichen Lebensbestand des Menschen gesehen das Körperliche das vom Geiste Bewegte, solcher Bewegung Bedürftige ist, wornach also die Selbstbewegung dem innerlichen, persönlichen Wesen des Menschen eignet, wird auch bei der Neusetzung des Geistes in der Bekehrung, bei Denen die nun Christum in sich haben, zunächst das innerliche Wesen, das Centrum der Persönlichkeit, „Leben Gerechtigkeits halber", wogegen in der Peripherie des leiblichen Lebens noch die Macht des Todes haust und erst allmählich auch hier jene neue Selbstbewegung des Geistes sich fortsetzt und hindurchdringt. Daher denn die Hoffnung des Christen weiterhin darauf gerichtet ist, dass Gott ihn aus diesem Leibe des Todes erlösen (Rom. 7, 24) und dass der Christum von den Todten erweckt hat auch seinen sterblichen Leib auf Grund des ihm innewohnenden Geistes lebendig machen werde (Rom. 8, 11). Freilich folgt nun daraus mit Nichten, dafs es für den Christen überhaupt nicht mehr Sünden seines innerlichen Lebens gäbe, sondern bloss solche die durch sein leibliches Leben bedingt wären; sondern nur das Mass der Befreiung ist hier und dort ein verschiedenes, je nach der

näheren oder entfernteren Beziehung zu dem lebendigmachenden Geist. Und den Colossischen Irrlehrern gegenüber, welche der dortigen Gemeinde einreden wollten dass das leibliche Leben als solches unrein, die Berührung und der Genuss dieser oder jener materiellen Dinge sündlich sei, macht Paulus nicht bloss geltend, dass in Christo die ganze Fülle der Gottheit σωματικῶς wohne (Col. 2, 9), sondern auch dass die Christen in der Taufe, der neutestamentlichen Beschneidung, den Fleischesleib (τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς 2, 11) ausgezogen, demnach keinen Grund hätten das leibliche Leben für unrein und sündig zu erachten.

12. Wollten wir es nun bei der bisherigen Charakteristik des natürlichen Menschen bewenden lassen, so würden wir damit nicht bloss der unzweifelhaften Thatsache Rechnung zu tragen versäumen, dass eben diesem natürlichen Menschen von Gott eine Erlösung zugedacht ist, sondern es würde auch die Zuständlichkeit, wie wir sie dem in der sündlichen Entwickelung begriffenen Geschlechte zuschreiben, nicht allseitig zusammenstimmen mit dem Thatbestand, wie er als unmittelbare Folge des Falles bei den Protoplasten sich früher herausstellte. Denn des über die ersten Menschen verhängten Gerichtes konnten wir nicht gedenken, ohne schon in dem Vollzuge dieses Gerichtes eine Rückwirkung des Erlösungsrathschlusses wahrzunehmen welche die Weise desselben bestimmte; und es ist doch selbstverständlich dass Gleiches sich wiederholen muss auf der ganzen Linie des von den Protoplasten ausgegangenen Geschlechtes. Aber auch abgesehen davon liegt allein schon in der Thatsache, dass Gott mit Rücksicht auf den gefallenen Menschen den Erlösungsrathschluss gefasst hat, die zwingende Nothwendigkeit, dass die Entwickelung der menschlichen Sünde und des ihr geordneten göttlichen Gerichtes nicht eine Gestalt annehmen konnte welche die Möglichkeit der Erlösung aufhöbe. Es ist daher unumgänglich, wollen wir anders den natürlichen Menschen in seiner concreten Wirklichkeit beschreiben, zu den beiden früheren Gesichtspunkten, unter welchen wir ihn betrachteten, auch noch diesen dritten hinzuzunehmen, den Gesichtspunkt des thatsächlich vorhandenen, dem gefallenen Menschengeschlechte vermeinten Erlösungsrath-

schlusses. Obwohl wir nun damit dicht an der Grenze angelangt sind, welche den gegenwärtigen Abschnitt, die Lehre von der Degeneration, von dem folgenden über die Regeneration scheidet, so sind wir doch gar nicht gemeint, diese Grenze hier überschreiten und solche Thatsachen in unsre Betrachtung des natürlichen Menschen hereinziehen zu wollen welche der positiven Auswirkung der Erlösungspotenzen zu danken sind. Sondern das Ganze welches hier Gegenstand der Untersuchung sein wird lässt sich füglich mit dem Einen Ausdruck zusammenfassen, dass der natürliche Mensch, wenn schon so wie gezeigt in Sünde, Schuld und Strafe verstrickt, gleichwohl erlösungsfähig sei — als nothwendiges Correlat der ihm von Gott bestimmten Erlösung. Alles was die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen constituirt und ausdrückt hat hier zur Sprache zu kommen, und Nichts was darüber hinausgeht. Auch jetzt also ist es der natürliche Mensch als solcher von dem wir reden, und mit Nichten derjenige, in welchem wenn auch nur vorbereitend die Gnadenkräfte zu wirken begonnen haben. Die früher erörterte Thatsache, dass Schöpfungsidee und Erlösungsrath, wenn schon in ihrem Wesen unterschieden, in Anbetracht ihres Zieles und ihrer Verwirklichung schlechthin auf einander bezogen seien, will hier in Erinnerung gebracht und in ihrer Bedeutung für den vorliegenden Fall gewürdigt sein. Das Geschaffensein des All durch und auf Christum gleichwie sein Bestand in Christo hat und behält seine Wirkung nicht bloss für das schöpfungsmässig Gewordene und Bestehende als solches, sondern auch für dieses als in die Degeneration eingegangenes, in Form der Degeneration sich entwickelndes; ja man muss sagen, dass eben mit Beziehung darauf und die ihm zugedachte Regeneration jene Bedingtheit durch und Bestimmtheit für Christus ihm schöpfungsmässig gegeben worden ist. Wir dürfen also wohl zur Bezeichnung der hier darzustellenden Erlösungsfähigkeit auf den dogmatischen Ausdruck der *capacitas* oder *aptitudo passiva* recurriren, wenn man nur beachten will, dass wir einstweilen lediglich die Thatsache jener passiven Fähigkeit feststellen, ohne noch in die confessionelle Controverse die sich mit jenem Ausdruck verband einzugehen.

Denn vorläufig steht in allewege nur Dies fest, dass der natürliche Mensch zwar durch sich selbst aus dem sündlichen Zustand in die Gemeinschaft Gottes zurückzukehren nicht vermöge, dass aber durch Einwirkung der göttlichen Gnade Solches geschehen könne und solle — wobei also vorbehalten bleibt, wie es mit dieser Einwirkung in ihrer Relation auf den natürlichen Menschen bewandt sei. Der natürliche Mensch hat diese Fähigkeit erlöst zu werden unbeschadet alles Dessen was über seine Sünde, Unfreiheit, Verlorenheit früher zur Aussage gekommen ist: wir wollen es gleich an der Schwelle betonen, dass keine der hier unter den dritten Gesichtspunkt zu formulirenden Bestimmungen des natürlichen Zustandes die früheren schädigen oder gar aufheben dürfe. Nur um eine Erweiterung des Gesichtskreises handelt es sich hier, nämlich um eine Erkenntniss von Momenten in dem Leben des natürlichen Menschen, welche von den früheren Standorten aus nicht wahrgenommen werden konnten, die aber zugleich mit jenen anderen Momenten, nicht im Widerspruch mit ihnen, den Lebensbestand dieses Menschen constituiren. Und das Allgemeinste und Oberste womit wir diese neue Betrachtung zu beginnen haben ist jedenfalls Dieses, dass die göttliche Erlösungsidee, welche über die Gesammtheit des gefallenen Menschengeschlechtes sich erstreckt, nun auch auf jedes einzelne Glied desselben bezogen sein will, über ihm schwebt, ja ihm anhaftet als reale, zunächst objective Bestimmung, als ein auch in seiner Gottesferne von Gott ihm aufgeprägter Charakter. Die Schätzung des natürlichen Menschen auch in seiner grössten Entartung und tiefsten Verkommenheit hängt davon ab, dass wir ihn erkennen als einen solchen welchen Gott in seiner Erbarmung noch nicht aufgegeben, als einen solchen für den Christus sein Blut auch vergossen hat und welcher darum zurückgebracht werden kann zu fürgöttlichem Bestand.

13. Aber allerdings ist es nun unmöglich, bei diesen allgemeinen Bestimmungen, bei der abstracten Setzung der Erlösungsfähigkeit stehen zu bleiben: der thatsächliche Bestand des natürlichen Menschen, seine Führung unter der Einwirkung Gottes muss so beschaffen sein dass die Erlösungsidee seiner Zeit an

ihm realisirt werden könne. Denn wenn wir auch die Irreparabilität des satanischen Falles im Unterschied von dem menschlichen zunächst auf den verschiedenen Charakter der beiderlei Sünde und ihres zwiefachen Subjectes zurückgeführt haben, so ists doch der Sünde des Menschen nicht als solcher zu danken, dass es zu derjenigen Verfestigung und Verhärtung derselben nicht kommen durfte, welche eine Erledigung von ihrer Macht und Knechtschaft, eine schlüssliche Redintegration des Menschenwesens ausschlösse. Wollte man, wie neuerdings Ritschl gethan, Dergleichen aus der Thatsache folgern, dass die dem natürlichen Menschen eignende Sünde einige Male in der Schrift als „Unwissenheit" angesehen und bezeichnet wird (vgl. Act. 17, 30; 1 Petr. 1, 14; Eph. 4, 18; 1 Tim. 1, 13; Luc. 23, 34; Act. 3, 17), so würde Dem nicht bloss entgegenstehen dass an sich schon Unwissenheit keineswegs Schuld, ja schwere Schuld ausschliesst, sondern dass auch in der Schrift selbst von einer Unwissenheit geredet wird, welche schuldhafter Weise geworden und darum dem göttlichen Zorn unterstellt ist (Rom. 1, 18 ff.), ja von einer Unwissenheit, die mit der äussersten sittlichen Corruption, Verblendung und Abstumpfung sich verbindet (Eph. 4, 18, 19). Würde doch sonst durch den Hinweis auf diese Unwissenheit nicht weniger als Alles wieder aufgehoben, was früher über das Wesen der Sünde an sich und in ihrer Beziehung auf Gott erkannt worden ist und für alle Fälle festgehalten werden muss. Aber allerdings will dabei auf diejenige Richtung und Entwickelung der Sünde und ihrer Folgen geachtet sein, welche unter der Einwirkung des erhaltenden und regierenden Gottes umdeswillen eintrat, weil diese Einwirkung in Relation und Abzweckung zur Erlösung stand. Also eben in jener schöpfungsmässigen Auswirkung der Menschheitsidee bei ihrer Degeneration und in der Reaction Gottes dagegen wird zunächst das Moment gelegen sein worauf es hier ankommt, und es ist das gleiche wie es oben bei der Lehre vom Fall der Protoplasten hervorgehoben wurde. Gott lässt dem Menschen den Vollzug und Fortgang der Sünde dahin ausschlagen, dass die darin gesuchte Befriedigung ihm vergällt und als nichtig erwiesen wird. (Vgl. zu dem Folgenden System der

christl. Sittlichkeit §. 12). Wirklichen Genuss begehrt und erhofft der Mensch, indem er sich der Sünde hingiebt, und die Erfahrung die er dabei macht ist immer wieder diese, dass der Genuss nicht von Ferne seiner Erwartung entspricht. Das ganze Leben des natürlichen Menschen, soweit es auf Befriedigung durch Güter abzielt die er an Stelle des *summum bonum* begehrt, besteht in einer Kette von Täuschungen: die Sünde lügt ihn an, und er muss es erfahren dass sie ihn anlügt. Auch schon der Genuss selbst, welcher in der Bemächtigung des abgöttlichen Gutes gegeben ist, bleibt weit zurück hinter dem Masse der Erwartung, und vollends nach dem Genuss erscheint die genossene Freude als schaal und abschmeckend. Realität hoffte der Mensch zu finden, und siehe es ist Nichtigkeit; Freiheit wollte er gewinnen, und er wird geknechtet von den Gütern seiner Wahl; Leben suchte er, und je länger je mehr fühlt er sein Leben zerrinnen unter der Macht des Todes. So geht er von Illusion zu Illusion, und doch kann er es nicht lassen sich neue Illusionen zu machen. Auch Diejenigen kommen nicht davon los die in vollendeter Blasirtheit sich der Erkenntniss rühmen, dass Alles Illusion sei: sie verlegen nur, wenn keins der sonst gerühmten und begehrten Güter sich als probehaltig erwiesen hat, das Ziel ihres Strebens und Hoffens in das Nichtsein, das Aufhören der ungestillten und unstillbaren Sucht. Denn es ist nun einmal dem Menschen angethan, dass er nicht selbstherrlich sich in sich selbst abschliessen und befriedigen kann, sondern Etwas haben muss woran er behufs der Selbstbefriedigung sein Herz hänge. Gewiss ist es nun dem Menschen zunächst als Strafe vermeint, dass er auf dem Wege der Sünde nicht zur Ruhe und Befriedigung zu gelangen vermag: die Frevler sind gleich dem aufgewühlten Meere, das nicht ruhen kann und dessen Wasser Schlamm und Koth ausstossen, für sie giebts keinen Frieden (Jes. 57, 20, 21). Und Nichts wäre irriger, als etwa daraus sofort ein Erlösungsbedürfniss des natürlichen Menschen abzuleiten welches der berufenden Gnade entgegenkäme. Auch wenn der Mensch hundertmal Dessen innegeworden ist, daſs die Güter in denen er Befriedigung suchte nicht halten was sie versprachen, so bleibt er doch, indem er von ihnen sich

abwendet und andere begehrt, innerhalb des Umkreises und Horizontes stehen, in welchen sein natürliches Auge und darum auch seine Wahl gebannt ist. Aber ebenso gewiss ist, dass nachmals, unter der Einwirkung der positiven Gnadenzüge, von denen wir hier noch nicht reden, dieselbe Erfahrung des Unbefriedigtseins und der inneren Leerheit dem Menschen zu einem Motive wird, es nun doch einmal auch mit dem andern, höheren Gute zu versuchen welches die berufende Gnade ihm vorhält und anbietet. „Ich will mich aufmachen und zu meinem früheren Manne zurückkehren, denn damals ging mirs besser als nun,“ sagt das ehebrecherische Volk, da es zuvor seinen Buhlen nachgelaufen um von ihnen Brot und Wasser, Wolle und Leinen, Oel und Wein zu empfangen: es sagt so und thut so, nachdem Gott ihm den Weg mit Dornen verhegt und bewirkt hat, dass es die Buhlen, denen es nachtrachtete, nicht finden und erreichen konnte (Hos. 2, 7 ff.) „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen“, sagt der verlorene Sohn, nachdem der Hunger allein ihm geblieben und auch keine Träber mehr ihn zu stillen (Luc 15, 18). Dieses „Sich-aufmachen“ geschieht allerdings niemals bloss in Folge jener Erfahrungen vergeblichen Strebens: es geschieht wie gesagt immer erst unter der directen Einwirkung der berufenden Gnade. Aber wenn es dann doch zugleich aus jenem Motive, in Rücksicht auf jene Erfahrung geschieht, so haben wir ein Recht, die Führung des natürlichen Menschen welche ihn solche Erfahrung machen lässt unter dem Gesichtspunkte des damit zu erreichenden Zieles zu betrachten: jene Erfahrung ist ihm von Gott nicht bloss zur Strafe, sondern zugleich zur Ermöglichung des Heiles geordnet, als eine Führung natürlicher Art, welche doch selbst schon bedingt ist durch die für den Menschen in Aussicht genommene Erlösung. „Da Ephraim seine Krankheit und Juda seine Wunden fühlte, zog Ephraim hin zu Assur und schickte zum König Jareb; aber er konnte euch nicht helfen noch eure Wunden heilen“ (Hos. 5, 13), Das ist diese natürliche Erfahrung, welche vorausgesetzt wird wenn es dann im Lichte einer andern, von da aus noch nicht zu gewinnenden, Erfahrung zu der weiteren Erkenntniss kommen soll: „denn ich bin dem

Ephraim wie ein Leu und dem Hause Juda wie ein junger Löwe; ich, ich zerreisse und gehe davon, führe hinweg und Niemand ist der errettet“ (5, 14); und vollends zu dem Entschluss des Suchens (5, 15): „Kommt, wir wollen wieder zum Herrn, denn er hat uns zerrissen, er wird uns auch heilen, er hat uns geschlagen, er wird uns auch verbinden“ (6, 1). Es ist eine Gnade von Gott, eine Rückwirkung der Friedensgedanken, welche Gott mit dem gefallenen, dem natürlichen Menschen hat, dass und wenn ers ihm auf den Wegen der Sünde nicht wohl werden lässt: er erhält ihm damit die Fähigkeit erlöst zu werden. Und hier mag dann immer hinzugenommen werden, dass die „Unwissenheit“, welche nicht mit vollem Bewusstsein und festentschiedenem Willen wider den lebendigen Gott angeht, sondern in der Wahl der Güter sich vergreifend bei der Hingabe an Geschaffenes doch das Absolute meinte und dadurch vor der eigentlich satanischen Sünde bewahrt blieb, so angesehen allerdings auch ein Moment zur Erhaltung der Erlösungsfähigkeit des Menschen bildete. Mit Beziehung darauf, dass die Athenienser bis dahin einem unbekannten Gott Dienst geleistet und Verehrung gezollt, sagt der Apostel, dass Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen und nunmehr alle Menschen allenthalben zur Umkehr rufen lasse (Act. 17, 23, 30). Sie wissen nicht was sie thun, sagt Christus, indem er für seine Feinde um Vergebung bittet (Luc. 23, 34), und Petrus in seiner Predigt nach Heilung des Lahmen erweitert diesen Gedanken auf die Stellung, welche das Volk überhaupt zu seinem Messias eingenommen (Act. 3, 17). Mir ist Erbarmung widerfahren, sagt Paulus (1 Tim. 1, 13), weil ich es unwissend gethan im Unglauben, aber er sagt es so, dass er unmittelbar darauf sich den früheren Lästerer und Verfolger und Frevler (v. 13) einen „Ersten der Sünder“ nennt (v. 15), dem Erbarmung widerfahren sei damit an ihm zunächst Jesus Christus seine ganze Langmuth bekundete zum Vorbild Derer die an ihn glauben sollen zum ewigen Leben (v. 16). Es wird zu dieser Schilderung seines Vorlebens die andere hinzugenommen werden müssen, welche der Apostel im Römerbriefe (7, 9 ff.) von sich entwirft, und wir werden daran festhalten dürfen, dass auch diese ἄγνοια, soweit sie

dazu dient die Erlösungsfähigkeit zu erhalten, in Abhängigkeit gestellt sein will zu der von Ewigkeit dem gefallenen Menschen vermeinten Intention der Erlösung.

14. Und doch würde damit allein die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen nicht begründet werden, wenn nicht zugleich in seinem Innern ein Rückhalt sich fände, der ihm nicht gestattet eigenbeliebig die Ziele seines von Gott abgewendeten Strebens zu verfolgen. Denn wir sahen, dass die Erfahrung der Illusion auf den Wegen der Sünde zunächst nur die Wirkung hat dass der Getäuschte anderen Gütern gleicher Kategorie sich zuwendet, und der Hinabsturz in eine Gottesferne aus welcher es keine Rückkehr giebt würde damit allein noch nicht verhütet werden. Darum haben wir um die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen zu begreifen die Thatsache des Gewissens hinzuzunehmen, von der es ebenso unzweifelhaft ist dass sie dem natürlichen Lebensbestande angehört, wie andrerseits dass sie den Charakter eines Rückhaltes in dem Menschen an sich trägt, der seinen Fortschritt auf dem Wege der Gottentfremdung zu hemmen geeignet ist. Fassen wir jene Thatsache in ihrer Erscheinung, wie sie insbesondere der Erfahrung des Christen von sich als natürlichem Menschen innewohnt, so stossen wir auf eine Antinomie, die zunächst als solche constatirt und belassen sein will, um darnach mit Erfolg in das Wesen der Sache einzudringen. Denn auf der einen Seite begegnen wir hierbei einer schlechthin gebietenden Macht, welche als über dem Menschen stehende, seiner Selbstbestimmung und Willkür nicht unterworfene sich ausweist; und auf der anderen Seite hängt es doch von der Selbstbestimmung des Menschen ab, nicht bloss ob er jener gebietenden Macht sich fügen will, sondern in gewissem Masse auch, was er als Inhalt der an ihn gelangenden Weisung vernimmt. Es pflegt das Letzte zu sein, worauf der Mensch, auch in seinem natürlichen Zustande, sich zurückzieht, dass er im Namen seines Gewissens ein ihm angesonnenes Verhalten ablehnt; das Gewissen gilt als ein Heiligthum gegen dessen Vergewaltigung auch das natürliche Urtheil sich auflehnt, und Gewissenhaftigkeit findet Anerkennung nicht minder wie Gewissenlosigkeit die stärkste Verurtheilung. Der

Vorwurf, ein Mensch ohne Gewissen und Gewissenhaftigkeit zu sein, wird zumal in Zeiten wie den unsrigen viel eher als eine Beleidigung empfunden und behandelt werden als der Vorwurf der Irreligiosität. Und doch, was Alles wurde und wird im Namen des Gewissens geltend gemacht, auch noch innerhalb der christlichen Gesellschaft; und wie wenig hat was sich so geltend macht den Anspruch darauf als zweifellose Wahrheit anerkannt zu werden! Man gesteht wohl allenfalls zu, dass die Forderung des Gewissens Denjenigen binde und verpflichte der diese Forderung in sich wahrnimmt, aber Anderen soll er sie nicht aufdrängen; und wenn sie in Conflikt kommt mit der allgemeinen staatlichen Ordnung, so betonen auch Die welche sonst viel auf Gewissensfreiheit halten, dass durch sie jene nicht aufgehoben werden dürfe. Man überlässt es dann dem Einzelnen mit seinem Gewissen sich auseinanderzusetzen, fordert aber gleichwohl von ihm den Gehorsam gegen die allgemeine Ordnung. Hier tritt also die subjective Seite des Gewissens, die Möglichkeit für das Subject, auf den Inhalt und die Art seiner Verbindlichkeit Einfluss zu nehmen, die Möglichkeit und Thatsächlichkeit eines irrenden Gewissens hervor; und dennoch wird damit jener andere Charakter des Gewissens dessen wir zuerst gedachten, der auctoritative, und die damit für das Subject gesetzte Verbindlichkeit nicht aufgehoben. Liegt nun der subjective Charakter der hier in Frage stehenden innermenschlichen Realität schon in dem Namen des Gewissens, welcher seiner Herleitung und Abstammung nach auf das Wissen, das Bewusstsein um Etwas, für das innewerdende Subject Gegebenes, hinweist, so finden wir Gleiches bei dem griechischen, auch neutestamentlichen Ausdruck *συνείδησις*, zumal da wo dasselbe mit dem Genitiv Dessen verbunden wird worauf das Wissen oder Bewusstsein sich bezieht: z. B. *συνείδησις ἁμαρτιῶν* (Hebr. 10, 2) oder *συνείδησις θεοῦ* (1 Pet. 2, 19). Aber auch da wo Letzteres nicht der Fall und *συνείδησις* ein in sich vollständiger Begriff ist, zusammengestellt etwa mit *καρδία* (Rom. 2, 15 vgl. Hebr. 10, 22) oder mit *νοῦς* (Tit. 1, 15), und nun die Qualität dieses Gewissens adjectivisch benannt wird — *ἀγαθὴ* oder *καλὴ* (Act. 23, 1; Hebr. 13, 8), *καθαρὰ* (2 Tim. 1, 3),

ἀπρόσκοπος (Act. 24, 16), πονηρά (Hebr. 10, 22) — liegt der subjective Charakter des Gewissens offen zu Tage. Das Gewissen in diesem Sinne ist ein Wissen um sich selbst, welches eine Selbstbeurtheilung in sich schliesst, also auch eine Norm voraussetzt wornach jene Selbstbeurtheilung erfolgt. Und fügen wir gleich hinzu: eine Norm die der Mensch als über sich gebietende, als absolute, menschlich gemachten Normen voranstehende erkennt. Denn wenn der Apostel der Obrigkeit um des Gewissens willen zu gehorchen befiehlt (Rom. 13, 5), gleichwie Petrus διὰ συνείδησιν θεοῦ (1 Petr. 2, 19) die Unbilden verdrehter Herren ertragen lehrt, so legt sich dabei das anderwärts eingeschärfte ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις (Eph. 6, 7; Act. 3, 23) nahe, und man sieht dass es eine höhere als menschliche, eine göttliche Auctorität ist, der sich der Mensch kraft des Gewissens verbunden weiss und um deretwillen er dann auch irdischen Auctoritäten sich fügt. Auf sein Gewissen beruft sich der Apostel, welches für seine Aussage mitzeuge im heiligen Geist (Rom. 9, 1), indem so die persönliche Wahrheitsbezeugung durch das Zeugniss des Gewissens als höherer Auctorität beglaubigt wird (vgl. 2 Cor. 1, 12); auf das Gewissen der Corinther beruft er sich (2 Cor. 5, 11) für die Lauterkeit seines Verhaltens, wobei in bedeutsamer Weise dem θεῷ πεφανερώμεθα sich anschliesst das πεφανερῶσθαι ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν, und übereinstimmend damit sagt er anderwärts (2 Cor. 4, 2), dass er durch Kundgebung der Wahrheit sich selbst darstelle und empfehle πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Diese Beziehung auf Gott als die höchste Auctorität, welcher der Mensch mittelst der συνείδησις sich verbunden weiss, erhellt nicht minder daraus, dass es des höchsten und letzten Opfers, des Blutes Christi, bedarf um das Gewissen zu reinigen (Hebr. 9, 9, 14 vgl. 10, 22), und dass, gleichwie es gilt das Geheimniss des Glaubens in reinem Gewissen zu haben (1 Tim. 3, 9, vgl. auch 1 Petr. 3, 21), so andrerseits der Apostel von den Lügenrednern (1 Tim. 4, 2), welche heuchlerischer Weise, im angeblichen Interesse der Heiligkeit, lehren was ihr dämonischer Sinn ihnen eingiebt, sagt dass sie Brandmal im Gewissen haben. Freilich erscheint jene

Beziehung des Gewissens auf Gott und göttliche Auctorität deutlich nur in denjenigen Stellen, wo von dem christlich bestimmten Gewissen die Rede ist, wogegen in der Ausführung des Apostels über das gesetzliche Thun der Heiden (Rom. 2, 14 ff.) davon Nichts zu lesen steht. Und so gewiss wir Jenes behufs der Erklärung des Gewissens im Sinne zu behalten haben, so handelt sichs doch in unserm Falle zunächst um diejenige Erscheinung des Gewissens, wie sie den natürlichen Menschen charakterisirt. Da ist nun gemäss der zuletzt genannten Stelle zu constatiren, dass, wenn die Heiden das Werk des Gesetzes, nämlich das nach dem Gesetz zu Vollbringende, als geschrieben in ihren Herzen aufzeigen, indem ihr Gewissen mitzeugt und untereinander die Gedanken verklagen oder auch vertheidigen, das Gewissen zwar in engster Beziehung zu jenem *νόμος γραπτὸς ἐν ταίς καρδίαις* steht, es selbst aber nicht ist. Denn zu jenem ersteren, in dem Verhalten der Heiden zu Tage liegenden Aufweis des in die Herzen geschriebenen Gesetzeswerkes, wodurch sichs bewährt dass sie *νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος*, tritt als anderes begleitendes Zeugniss die *συνείδησις* der Heiden, wie denn andrerseits die an dritter Stelle genannten *διαλογισμοί*, welche unter einander verklagen oder auch vertheidigen, keineswegs identisch sind mit jenem Gewissen, sondern daraus hervorgehen. Das Gewissen bezieht sich auf das ins Herz geschriebene Gesetz, empfängt von daher seinen Inhalt, insofern es Bewusstsein um dieses Gesetz ist, aber nicht Dies allein, sondern zugleich ein die Bethätigung des Subjects damit vergleichendes Bewusstsein, woraus sichs dann begreift dass verklagende oder die Anklage abweisende Gedanken daraus hervorgehen. Und wir verstehen damit auch die Thatsache, dass im A. T., wo das positive geoffenbarte Gesetz dem Bewusstsein des Volkes innewohnte und umdeswillen das natürlicher Weise ins Herz geschriebene Gesetz nicht zu einer selbständigen Grösse sich entfalten liess, sondern dieses gewissermassen in sich aufgenommen, sich mit ihm amalgamirt hatte, ein einzelner bestimmter Ausdruck für das „Gewissen“ fehlt: freilich nicht so, dass die Sache überhaupt fehlte, indem hier vornehmlich dem Herzen diejenigen Functionen zugeschrieben

werden welche sonst als solche des Gewissens erscheinen (vgl. 1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 24, 10; Hiob 27, 6), und daher auch noch im N. T. die καρδία synonym mit συνείδησις (vgl. 1 Joh. 3, 20) und verbunden mit συνείδησις (Rom. 2, 15; Hebr. 10, 22) vorkommt. — Man kann allerdings, beim Rückblick auf die angeführten Schriftstellen, nicht behaupten, dass damit das Wesen des Gewissens in seinem letzten Grunde uns geoffenbart würde. Sondern lediglich die Erscheinung und Bethätigung des Gewissens tritt uns dort nach verschiedenen Seiten hin vor das Auge, so jedoch, dass es nun möglich sein wird unter Hinzunahme der sonstigen damit übereinstimmenden Erfahrung in das Wesen der Sache einzudringen. Wir dürfen auf Grund der constatirten Thatsachen zunächst jene Meinung definitiv bei Seite legen, welche den subjectiven Charakter des Gewissens verkennend dessen Zeugniss als eine unmittelbar in dem Innern des Menschen ertönende Stimme Gottes aufgefasst hat. Wir werden aber ebenso bestimmt dabei beharren, dass der Mensch im Gewissen einer Auctorität gegenüber sich befinde, die er als über sich stehende, nicht menschlicherseits gesetzte, als absolute, anzuerkennen genöthigt ist. Dieses Doppelte erklärt sich nur, wenn wir einmal Dessen uns erinnern dass alles Lebende, mithin insbesondere auch der Mensch, und zwar unbeschadet seiner Degeneration, lebt durch den ihm immanenten Geist Gottes, und wenn wir andrerseits hinzunehmen dass der Mensch überhaupt, auch als degenerirter, nicht schlechthin von dem ihm immanenten Gottesgeist getrieben und bestimmt wird, sondern sich selbst setzend darauf reagirt. Die erstere Thatsache ist dadurch nicht ausgeschlossen, dass der natürliche Mensch, insoweit er von Gott welcher Geist und Leben sich abgewendet hat, und insoweit folgeweise Gott seines Geistes und Lebens ihn verlustig werden lässt, Fleisch ist; und die andere Thatsache begreift sich im Allgemeinen aus dem Wesenscharakter des Menschen, jenem der Selbstbestimmung gegenüber Allem was bestimmend auf ihn einwirkt, welcher auch nach seinem Falle nicht beseitigt ist. Das Gewissen ist das Ergebniss dieses Doppelten: der Immanenz des göttlichen Geistes in dem Menschen und der Gegenwirkung des Menschen auf jenes Innen-

sein und Innenwalten Gottes. Aber da wir nun doch das Eine wie das Andere unsern Voraussetzungen gemäss auch in den Dämonen setzen müssen, ohne dass deren *φρίσσειν* vor Gott (Jac. 2, 19), wennschon dem bösen Gewissen vergleichbar, mit dem Gewissen des Menschen identificirt werden dürfte, so sind wir genöthigt die Art der Geisteseinwohnung in dem Menschen so zu fassen, dass daraus die zurückhaltende, auf dem Wege der Sünde hemmende Macht, welche ohne Zweifel dem menschlichen Gewissen, oder genauer der darin dem Menschen zum Bewusstsein kommenden Auctorität innewohnt, sich erklärt. Diese erklärt sich nur, wenn wir die Geisteseinwohnung in dem Menschen und die dadurch bedingte Bezeugung Gottes an dem Menschen in Relation gestellt sein lassen zu dem Dasein des Erlösungsrathschlusses, um dessentwillen Gott jener Immanenz und Innenwirkung, die als solche nicht auf den Erlösungsrathschluss zurückgeführt werden darf, einen Charakter gab welche die Ausführung des Erlösungsrathschlusses ermöglichte. Wie man ja auch sonst schon, wenngleich mit unbestimmterem Ausdruck darauf hingewiesen hat, dass in dem Gewissen die Anknüpfungspunkte für die Erlösung gelegen seien, und dass dadurch erst der Mensch erlösungsfähig werde (R. Hofmann, von d. Gew. 202). Und eine überaus bedeutsame, ganz dem Charakter unsrer Darstellung entsprechende Aussage ist es, welche in der „deutschen Theologie" (ed. Pfeiffer S. 161) begegnet, wo im Gegensatz zu der Behauptung, „man solle ohne Conscienz und Gewissen sein," weil Christus so gewesen, gesagt wird: „wer nun ohne Conscienz ist, der ist Christus oder der böse Geist." So verhält es sich in der That, und in diesem Sinne haben wir das Gewissen bis hinauf zum ersten Eintritt der menschlichen Sünde zu verfolgen. Es ist zwar nicht an Dem, dass jenes „Wo bist du" (Gen. 3, 9), welches Gott am Abend nach dem Fall dem Menschen nachrief, der Anfang des Gewissens in ihm wäre; denn schon in dem Schamgefühl der Protoplasten (Gen. 3, 2, 3) unmittelbar nach der begangenen Sünde tritt eine Gewissensregung zu Tage. Aber allerdings ist jenes אַיֶּכָּה dort, als von Aussen her auf den Gefallenen eindringende Stimme Gottes, gewissermassen nur die Erscheinung, der Wi-

derhall der Stimme Gottes, welche innerlich dem Sünder nachtönt, nachdem er die Gemeinschaft mit Gott zerrissen und auf die Flucht von Gott hinweg sich begeben hat. Ebendaraus verstehen wir, dass die Stimme deren der Mensch im Gewissen inne wird vielmehr richtenden, das Missverhalten des Menschen negirenden und verurtheilenden, als positiv zurechtweisenden Charakter an sich trägt, und dass jedenfalls die positive Weisung nicht für sich, sondern in Relation und im Gegensatz zu einem anders gearteten Verhalten ergeht wornach den natürlichen Menschen gelüstet. Man kann daher, will man anders dem Worte seine erfahrungsmässige Bedeutung lassen, das Gewissen nicht als etwas schlechthin Menschliches, auch abgesehen von der Sünde dem Menschen Innewohnendes betrachten, so gewiss in ihm, als noch sündlosem, Immanenz Gottes und Wechselverkehr auf Grund solcher Immanenz zu setzen ist. Denn gerade das Auseinandergetretensein des menschlichen und des göttlichen Subjectes, die Constatirung und das Innewerden eines dadurch bedingten Zwiespaltes gehört zu dem Wesen der mit dem Gewissen bezeichneten psychologischen Thatsache. Eben in der eingetretenen Verkehrung und der dabei gleichwohl noch gebliebenen Selbstbestimmung des Menschen, die auf alles ihm zur Erfahrung Kommende reagiren kann, hat es seinen Grund, dass auch der Inhalt der im Gewissen vernommenen Bezeugung in gewissem Masse von der Rückwirkung des Menschen abhängt, dass er verkehrt und Verkehrtes hört (vgl. Ps. 18 27), während doch auch dies Verkehrte nun mit derselben Auctorität auftritt wie das Rechte und recht Vernommene; ja dass der Mensch bis zu gewissem Grade es vermag die Stimme des Gewissens zum Schweigen zu bringen. Ist es Folge der menschlichen Verderbniss, dass der Mensch auch thatsächlich Irriges vermöge des Gewissens als für sich verbindlich erkennt, ja dass er zu sündlich-verwerflichem Thun im Namen jener Auctorität sich bestimmen lässt, so bleibt es selbst in diesem Falle nichts desto weniger dabei, dass er nun auch sündigt wenn er jenes Verwerfliche nicht thut, und dass auch bei solcher Verirrung es Nichts taugt das Gewissen zu vergewaltigen (vgl. 1 Cor. 8, 7 ff.; 10, 25 ff.). Wir gewinnen daraus

das Ergebniss, dass es nicht bloss falsch wäre, das Gewissen zu identificiren mit der darin vernommenen auctoritativen Bezeugung, sondern auch dasselbe gleichzusetzen dem inneren Wechselverkehr zwischen jener Bezeugung und der darauf reagirenden Selbstbestimmung des Menschen. Das Gewissen ist vielmehr der subjective Reflex und Niederschlag dieses ihm zu Grunde liegenden Wechselverkehrs im Bewusstsein, mit der Wirkung einer daraus sich ergebenden Selbstbeurtheilung nach Massgabe der vernommenen Bezeugung, und alle bisher wahrgenommenen Thatsachen, auch die anfangs hervorgehobene Antinomie, lassen sich von hier aus begreifen. So roh die neuerdings vorgetragene Darwin'sche Auffassung des Gewissens ist, wornach dasselbe zurückzuführen sei auf die durch natürliche Zuchtwahl erworbenen socialen Instincte, und der Zwiespalt des Gewissens auf den Conflict der temporären Begierde mit jenen überkommenen Instincten, so können wir doch auch der hierin gelegenen Wahrheit gerecht werden, dass das Gewissen gar nicht etwas rein Individuelles, der blossen Willkür des Individuums Unterstelltes, sondern etwas zugleich social Bedingtes ist. Denn ethische Processe vollziehen sich ebenso generell wie individuell, und der individuelle Charakter ihres Vollzugs ist bedingt durch die generelle Entwickelung in welcher das Individuum steht. Die Differenz der Gewissensforderungen, die ja gar nicht eine nur individuelle sondern zunächst eine generelle ist, je nach verschiedenen Kreisen und Zeiten, wird daraus verständlich. Aber diese Gebundenheit schliesst die Freiheit nicht aus, und auf das Wesen der in dem Gewissen zu Tage tretenden freien Bethätigung des natürlichen Menschen haben wir hier an letzter Stelle noch unser Augenmerk zu richten. In dem Gewissen kommen Acte der Freiheit zur Erscheinung, die früher, wo von der freien Bethätigung des natürlichen Menschen inmitten seiner Gebundenheit die Rede war, uns nicht begegneten, auch nicht begegnen konnten. Die Differenz der Gewissensforderung selbst schon ist ein Thatbeweis, dass in jenem dem Gewissen zu Grunde liegenden Wechselverkehr ein Act der Selbstbestimmung des natürlichen Menschen vorliegt, nach einer Seite hin gerichtet die bei unsrer früheren Untersuchung

ausser Betracht blieb. Und dazu kommt das Andere, dass sowohl der Erfahrung wie dem Zeugniss der Schrift zufolge dem natürlichen Menschen nicht schlechthin die Fähigkeit abzusprechen ist die in seinem Gewissen an ihn ergehenden sittlichen Anforderungen zu erfüllen. Der Apostel Paulus, welcher Rom. 2, 14 von den Heiden sagt, dass sie *φύσει τὰ τοῦ νόμου* thun, nicht etwa im Sinne der richtenden Thätigkeit des Gesetzes, sondern im Sinne der Erfüllung von gesetzlich Gebotenem, redet weiterhin davon, dass die Vorhaut die *δικαιώματα τοῦ νόμου* erfülle (2, 26), und setzt eben dies gesetzliche, gesetzerfüllende Thun der Heiden in Beziehung zu dem ihnen in das Herz geschriebenen Gesetz. Nun wäre freilich Nichts ungeschickter als wenn man etwa mit Rücksicht auf den Ausdruck (v. 27) *ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα* darin eine Möglichkeit für den natürlichen Menschen wahrnehmen wollte das Gesetz schlechthin zu erfüllen; denn nur vergleichungsweise, gegenüber der Nichterfüllung von Seiten Israels, redet der Apostel dort von einer Gesetzeserfüllung, und der zusammenfassende Ausdruck *τὸν νόμον τελοῦσα* will verstanden sein im Sinne einer auf *τὰ τοῦ νόμου* oder *τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου* sich beziehenden Erfüllung. Aber innerhalb dieser Schranke ist es nun auch wirklich wahr und entspricht der allgemeinen Erfahrung, dass der natürliche Mensch die ihm jeweilen zum Bewusstsein kommenden, durch sein Gewissen ihm vermittelten Rechtsbestimmungen oder Einzelvorschriften des Gesetzes in Betracht zu ziehen, zu erfüllen oder nicht zu erfüllen vermöge. Es ist nicht wahr, dass die Freiheit des natürlichen Menschen aufginge in der früher nachgewiesenen Fähigkeit, sich für die innerhalb seines Horizontes noch gelegenen G ü t e r zu bestimmen. Oder vielmehr, womit auch der Schein des Widerspruchs zwischen Jenem und Diesem hinwegfällt, eben das jeweilige Gute was in den Rechtsbestimmungen vermöge des Gewissens ihm kund wird vermag nun der Mensch unter die Kategorie jener Güter aufzunehmen, auf welche seine noch übrige Selbstbestimmung und Wahlfreiheit sich bezieht. Und das Gebiet, auf welchem der früher besprochene Zwiespalt in den Willensbewegungen des natürlichen Menschen Statt findet, wird dadurch in entsprechender Weise er-

weitert. Die Abwendung von dem lebendigen Gott welche das Wesen des gefallenen Menschen charakterisirt, die Abwendung von dem höchsten Gut für welches er den Geschmack verloren hat, und die Unfähigkeit von sich aus es wiederzugewinnen wird dabei vorausgesetzt und bleibt dieselbe, wie wir sie vorher erkannt haben; daher denn auch von einer Erkenntniss des lebendigen persönlichen Gottes von Seiten des natürlichen Menschen in dem Gewissen an und für sich nicht die Rede sein kann, so sehr auch der Wechselverkehr welcher dem Gewissen zu Grunde liegt immer persönlichen Charakter an sich trägt. Aber wohl drängt sich, indem Gott den gefallenen Menschen nicht loslässt und mit seinem Zeugniss dessen inneren sittlichen Zustand richtet, das δικαίωμα seines Willens den einzelnen gottwidrigen Gelüsten und Bestrebungen entgegenhaltend, vermöge des absoluten Charakters solchen Zeugnisses dem Menschen wider Willen die Giltigkeit und die Verbindlichkeit desselben auf, und angesichts dieser Erfahrung gleichwie auch der andern von dem Uebel, welches die Nichterfüllung des Gebotes mit sich führt, vermag der natürliche Mensch sein entgegenstehendes Gelüsten zu überwinden und jener Forderung, die ihm durch das Gewissen zum Bewusstsein kommt, Folge zu geben. Eine Bethätigung der natürlich-menschlichen Freiheit liegt hier schon in jener hinter dem bewussten Gewissenszeugniss zurückliegenden Wechselwirkung und Aufeinanderbeziehung göttlichen und menschlichen Geistes, in ihrer generellen wie individuellen Bestimmtheit, indem daraus wesentlich die Eigenart der im Gewissen bewusst werdenden concreten Gesetzesforderung sich erklärt; sie ist weiterhin gegeben in der Stellung, welche nun der natürliche Mensch zu dieser erkannten Gesetzesforderung, ablehnend oder folgeleistend, einzunehmen vermag, und sein Verhalten hier wirkt zurück auf die Beschaffenheit des Wechselverkehrs dort. Der natürliche Mensch kann sich üben und gewöhnen diese Forderungen seines Gewissens zu erfüllen — ein weites Gebiet sittlicher Bethätigung und damit zugleich sittlicher Differenz solcher Bethätigung thut sich uns damit auf. Zumal nun was innerhalb der natürlich menschlichen Gemeinschaft an socialen rechtlichen Ordnungen, an guten

Sitten und Bräuchen die den individuellen schlimmen Gelüsten Schranken setzen sich findet, wesentlich von dorther stammt und darum auch mit dem individuell persönlichen Gewissen in Wechselwirkung tritt. Wir sind von hier aus im Stande, all das sittlich Gute welches in dem Thun der natürlichen Menschheit sich findet anzuerkennen, ohne doch damit unsre früheren Aussagen über ihre Unfähigkeit von sich aus in fürgöttlichen Bestand zurückzukehren aufzuheben oder zu beschränken. Die Oberflächlichkeit und der Missverstand, womit man schon römischerseits und neuerdings wieder von rationalistischer Seite (Ritschl) der altevangelischen Lehre von der Sünde nachgesagt hat, dass sie die Annahme von Stufenunterschieden im natürlichen Menschen ausschliefse, tritt damit völlig an den Tag. Aber zugleich dürfen wir nun wohl als erwiesen annehmen worauf es hier ankam, dass die Thatsache des Gewissens in dem natürlichen Menschen ein wesentliches Moment ist für die Thatsache und für das Verständniss seiner Erlösungsfähigkeit, ein von Gott in ihn hineingelegter Widerhalt, welcher den rettungslosen und unheilbaren Sturz in die Gottesferne hindert, ein Band, welches ihn, obschon widerwillig, an Gott dem er entfliehen möchte heranzieht, darum zwar auf natürlichem Gebiete gelegen und durch schöpfungsmässige Factoren bedingt, aber doch nur daraus begreiflich dass der gefallenen Menschheit eine Erlösung zugedacht und auf die Ermöglichung derselben das natürliche Geschehen berechnet ist. Daher denn auch die positiven Auswirkungen des Erlösungsrathes und Erlösungswerkes, die berufenden und bekehrenden Gnadenzüge, wie in der Lehre von der Regeneration zu zeigen sein wird, ebendort hineinwirken wo bereits natürlicher Weise Wechselwirkung zwischen göttlichem und menschlichem Geiste Statt findet und umdeswillen zunächst in dem Gewissen erfahren werden (vgl. 2 Cor. 4, 2).

15. Es ist das Absolute, wenn auch gar nicht ohne Weiteres der absolute lebendige Gott, welches so oder anders dem natürlichen Menschen in dem Gewissen zu Gefühle und zum Bewusstsein kommt. Und damit ist uns der Uebergang gebahnt zu der letzten Aussage über die Beschaffenheit des natürlichen Menschen,

der Aussage über den religiösen Charakter desselben, welche ebenfalls mit der Frage nach der Erlösungsfähigkeit combinirt, sonach dem dritten Gesichtspunkt unsrer Betrachtung unterstellt sein will. Wir haben bisher, im Unterschied von anderen dogmatischen Darstellungen, nirgend Gelegenheit gefunden, über die natürliche Religion zu handeln, und wenn Dies aus unserm Aufbau des dogmatischen Systems sich von selbst rechtfertigen dürfte, so bedarf es nur einer kurzen Besinnung um die Inbetrachtnahme jenes Lehrstücks an diesem Orte als nothwendig zu erkennen. Denn auf alle Fälle meint man doch unter natürlicher Religion einen religiösen Zug und Charakter, welcher dem Menschen in seiner Stellung ausserhalb der Factoren des Heilsrathschlusses irgendwie eigenthümlich ist, und wie könnten wir daher die Lehre von dem natürlichen Menschen vollständig zur Darstellung bringen ohne Hereinnahme auch dieser Seite seines Lebensbestandes? Und wiederum verhält sichs mit der natürlichen Religion darin ebenso wie mit dem natürlichen Gewissen, dass der concrete Bestand derselben sich in demjenigen Menschen findet den wir als gefallenen kennen, wornach denn erst auf diesem Punkte, nachdem nicht bloss das schöpfungsmässige Wesen des Menschen, sondern auch seine Degeneration für die Erkenntniss sich erschlossen hat, uns die Mittel geboten sind dieser Seite seines Wesens, seinem religiösen Charakter, erkennend näher zu treten. An und für sich nun, wenn wir Recht gehabt haben das Gewissen seinem letzten Grunde nach auf die Immanenz des Geistes Gottes in dem Menschen und den Wechselverkehr mit ihm zurückzuführen, und wenn unter allen Umständen, bei aller Verschiebung und Verzerrung des im Gewissen zu Tage tretenden Geisteszeugnisses ihm doch so oder anders der Charakter des Absoluten oder wenigstens noch ein Wiederschein davon anhaftet, dürfen wir wohl behaupten, dass schon hiermit ein wesentliches Moment zum Verständniss der natürlichen Religion gegeben sei, deren Wesen im Allgemeinen das Innewerden des Absoluten ist, vorausgesetzt, dass man hier das Absolute in jenem weiten Sinne des „Unendlichen“ fasse, welchen wir anderwärts (Syst. d. chr. Gewissheit I, 362 ff.) für das Wesen der Religion in Anspruch

genommen haben. Aber freilich nur ein Moment, welches geeignet ist den Uebergang zu bilden zur Hinzunahme andrer nicht minder wesentlicher, ohne welche die concrete Erscheinung der natürlichen Religion unverständlich bliebe. Denn hier sind nun überhaupt alle Beziehungen in Betracht zu nehmen, in welchen der absolute lebendige Gott, wenn auch seinem Wesen und seiner Person nach dem natürlichen Menschen verborgen, thatsächlich noch zu ihm steht und wodurch er ihm seine Absolutheit zu Gefühle bringt. Dieser lebendige Gott ist ebenso immanent in der Welt, in der Gesammtheit der physischen Umgebung des Menschen, in der Menschheits- und Weltgeschichte, wie er immanent ist und sich bezeugt in jedem Einzelnen. Am Nächsten schliesst sich der Bezeugung Gottes im Gewissen jene andere in der Menschheitsgeschichte an, vermöge deren die Sünde ihr Gericht empfängt und in diesem Sinne die Gerechtigkeit Gottes in den Geschicken der Menschen sich documentirt. Die Weltgeschichte erweist sich als das Weltgericht, und keine unter den Eigenschaften der Götter tritt in dem altgriechischen Volksglauben stärker hervor als die der Gerechtigkeit, insbesondere der strafenden Gerechtigkeit. Dass der natürliche Mensch dieses Walten der Gerechtigkeit als solches zu fassen vermag, begreift sich nur daraus dass dasselbe in seinem Gewissen die entsprechende Resonanz findet: damit ist ihm ein Sensorium für jene Bezeugung einer überwaltenden, mit dem Charakter der Absolutheit ausgestatteten Gerechtigkeit gegeben, ohne welches das Dasein und die Kundgebung derselben für ihn vergeblich wäre. Umgekehrt aber ist die Manifestation absoluter Gerechtigkeit gegenüber der menschlichen Verfehlung in der Menschheitsgeschichte wie in dem Leben des Einzelnen auch zu dem Zwecke geordnet, dass das Gewissenszeugniss nicht überhört oder zum Schweigen gebracht werde: wenn es dem Menschen kraft seiner Selbstbestimmung etwa gelungen ist sich diesem inneren Rückhalte zu entziehen, die geheime Mahnung zu überhören und gewissenlos die Wege seines Gelüstens einzuschlagen, so tönt ihm die Stimme der überwaltenden richtenden Gerechtigkeit von Aussen her, mittelst bestimmter Thatsachen und Erfahrungen, ins Ohr und weckt damit zugleich den

schlafenden Zeugen in seinem Inneren. So sehr wir nun Ursache haben, diese sittliche Seite der Selbstbezeugung Gottes in und an dem natürlichen Menschen in den Vordergrund zu stellen, weil daraus in erster Linie die Erlösungsfähigkeit um die es sich hier handelt begreiflich wird, so müssen wir doch sofort auch die Immanenz Gottes in der physischen, dem Menschen vermeinten, für seine Existenz nothwendigen Welt hinzunehmen, wodurch als durch ein ferneres wesentliches Moment der natürlich religiöse Zug des gottentfremdeten Menschen sich begründet. Wir haben hier alles Desjenigen uns zu erinnern was an einem andern Orte (§. 24, 8) über die natürliche Offenbarung im Anschluss an die Lehre von der Generation ausgeführt worden ist; wobei auch dort vorbehalten blieb, dass diese thatsächlich vorhandene Offenbarung nicht umdeswillen schon ebenmässig von dem Menschen aufgenommen und verstanden werde, dass vielmehr das Mass und die Art solcher Aufnahme von der in Relation dazu stehenden Selbstbestimmung des Subjectes abhängt. Es ist immer, unerachtet der eingetretenen Degeneration, an Dem dass die *ἀόρατα* Gottes, seine ewige Kraft und Göttlichkeit (Rom. 1, 20) an den sichtbaren Werken zur Erscheinung kommen, und gar nicht verhält es sich so, dass bei der allgemeinen Offenbarung Gottes jene durch die Natur und deren Eindrücke auszuschliessen wäre (gegen Kaftan); es kommt dazu, dass während Gott die Völker ihre eignen Wege gehen liess er doch damit nicht aufhörte sich ihnen zu bezeugen (Act. 14, 16, 17), durch Verleihung von Gaben, die dem Menschen zu seiner Subsistenz nothwendig und gleichwohl ausser seiner Macht sind; vor Allem aber, und damit kehrt der frühere Gedanke wieder, dass dieses bleibende Verhältniss Gottes zu dem natürlichen Menschen keineswegs nur ein solches äusserer Bezeugung ist, sondern zugleich ein inneres vermöge einer Leben und Bewegung und Sein verleihenden und erhaltenden Immanenz (Act. 17, 28), welche mitsammt der ganzen von Gott bedingten Lebensführung darauf berechnet ist dass man diesen an sich nahen Gott suche und finde (Act. 17, 26, 27). Nun würde aber diese Nähe und Manifestation des lebendigen Gottes den natürlichen Menschen mit Nichten zu irgend einer religiösen

Bewegung bestimmen können, wenn nicht der früher besprochene unvertilgbare Zug ihm innewohnte, sich für das Absolute und das Absolute für sich zu setzen; und andrerseits wäre Nichts thörichter als zu wähnen, dass hiermit eine sich gleichbleibende „natürliche Gotteserkenntniss," wie man es nennt, zu Stande komme, im Sinne einer Erkenntniss oder wenigstens einer Ahnung des realen Gottes welche dem natürlichen Menschen für alle Fälle unveräusserlich wäre. Die Thatsache des Atheismus, wie sie geschichtlich, zumal in der Gegenwart, vorliegt, und nicht minder die Aussagen des Apostels Rom. 1, 19—25 und Act. 17, 23 stehen mit dieser nicht selten in der Dogmatik vorgetragenen Auffassung im entschiedensten Widerspruch. Nachdem der Mensch schuldhafter Weise von dem lebendigen Gotte sich abgewendet hat, ist ihm dieser Gott, wie immer er seine Wirkungen empfinde und hiermit einer absoluten Macht sich untergeben fühle, doch zunächst ein *ἄγνωστος θεός* (Act. 17, 23) geworden, auch in dem Falle dass er von der polytheistischen Vertauschung der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit irdischen sichtbaren Creaturen (Rom. 1, 23) losgekommen nun etwa von Einem höchsten Gott redet und an ihn in seiner Weise glaubt. Es ist wahr, dass der religiöse Zug und Charakter des natürlichen Menschen etwas ihm Unveräusserliches ist, aber gar nicht in dem Sinne in welchem man namentlich früher davon redete, im Sinne eines allgemeinen Gottesglaubens, der die Ueberweisung des Menschen von der Existenz des realen lebendigen Gottes unnöthig erscheinen liesse. Sondern wir reden davon nur in dem Sinne, wornach Innewerden und Setzung eines Absoluten, und zwar allerdings kraft der stetigen Immanenz, Einwirkung und Offenbarung des realen persönlichen Gottes, dem natürlichen Menschen eigenthümlich ist, aber so dass wir jede nähere Bestimmung davon ausschliessen. Nicht einmal so weit dürfen wir gehen, dass wir jenes Innewerden und Setzen allenthalben als ein bewusstes zu bezeichnen hätten: es findet auch da Statt, wo der Mensch davon Nichts weiss und wissen will, sondern in decidirtester Weise gegen die Existenz eines Gottes, überhaupt eines Absoluten, sich erklärt und alle religiöse Gebundenheit und Beziehung negirt. Er

kann Das nur, indem er sich über sich selbst täuscht, Wirkungen des Absoluten empfindet ohne es Wort haben zu wollen, Absolutes und sich für dasselbe setzt ohne darum zu wissen oder sich darauf zu besinnen. Was man im Einzelnen und Concreten die Religion des natürlichen Menschen, seine Gotteserkenntniss oder Gottesverehrung nennt, Das ist immer zugleich das Resultat eines geschichtlichen Processes, in welchem generelle und individuelle Bestimmtheit und Bestimmung, sonderliche Begabung, eigenthümliche Erlebnisse, geographische Lage u. s. w. zusammengewirkt haben, in ähnlicher Weise wie auch die Beschaffenheit des jeweiligen persönlichen Gewissens in Beziehung steht zu generellen Entwickelungen des sittlichen Bewusstseins. Sieht man auf den letzten und tiefsten Grund woraus sich uns sowohl das Dasein des Gewissens wie des religiösen Zuges in dem natürlichen Menschen erklärte, die Immanenz und Bezeugung Gottes in und an dem Menschen und die Fähigkeit des letzteren darauf zu reagiren, so wird es begreiflich, dass das Eine mit dem Andern auf das Engste zusammenhängt und dass von natürlicher Religion ohne natürliches Gewissen und von diesem ohne jene nicht die Rede sein kann. Aber wir werden uns hüten, nun etwa das Eine auf das Andere zurückführen zu wollen, die Religion aus dem Gewissen abzuleiten oder das Gewissen auf die Religion zu begründen, da doch beide wesentlich derselben Quelle entstammen und die Weise ihrer Ausgestaltung und jeweiligen Aufeinanderbeziehung, das jeweilige Voranstehen oder Zurückstehen des Einen oder des Andern, schon auf einer Entwickelung beruht, die mit Selbstsetzung sich vollziehend die Verschiedenheit in der concreten Erscheinung bedingt. Dagegen dürfen wir nun schlüsslich den Hauptpunkt wiederum in Erinnerung bringen, umdessenwillen wir hier von natürlicher Religion gleichwie von natürlichem Gewissen geredet haben, die Erlösungsfähigkeit, welche dem gefallenen Menschen in Folge Dessen geblieben ist und bleiben sollte, dass der lebendige absolute Gott ihn nicht von sich losliess, sondern inmitten der Degeneration fortfuhr sich ihm bezeugen: durch Innewerden und Setzen des Absoluten, wenns auch nur ein Widerschein und Schattenbild des realen ist, sollte ihm die Möglichkeit

erhalten werden, alsdann in Kraft positiver Gnadenzüge zu dem realen Gott zurückzukehren. Um deswillen weil Gott dem gefallenen Menschen die Erlösung zugedacht hatte, liess er und lässt er die natürliche Entwickelung auch in diesem Stücke sich so gestalten, dass der natürliche Mensch trotz seiner Verderbniss fähig blieb die Erlösung zu erfahren.

16. Es ist eine wesentliche Probe für die Richtigkeit der gegebenen Darstellung vom Stande des natürlichen Menschen, dass die unter den dritten Gesichtspunkt fallenden Stücke, welche seine Erlösungsfähigkeit bezeichnen, den früheren Aussagen über die natürliche Verderbniss nicht Eintrag thun, ebenso wenig als diese jenen. Die früher charakterisirte Verderbniss besteht, wir nehmen Nichts davon zurück: aber sie besteht zugleich so, dass sie die Erlösungsfähigkeit nicht aus- sondern einschliesst. Wenn es nach der kirchlichen Lehre scheinen könnte, als sei der sittliche Zustand des natürlichen Menschen sich überall gleich, ein Zustand sittlicher Erstorbenheit und geistlichen Todes der seiner Natur nach keine Differenz zuliesse, wie denn dieses Missverständniss bis in die neueste Zeit sich fortgesetzt hat, so hat sich dagegen nun ein weites Gebiet aufgethan, auf welchem solche Verschiedenheit der natürlich-sittlichen Bethätigung sowie der religiösen Bewegung eintreten kann und thatsächlich eingetreten ist. Wir haben auch nicht davon geredet, dass dem natürlichen Menschen nur eine *iustitia civilis*, in des Wortes eigentlicher Bedeutung, möglich sei: die sittliche Bethätigung die wir ihm zueigneten kann bei Weitem darüber hinausgehen, bis zu einer wirklichen Hingabe an sittliche Güter, sittliche Ideale, und einer entsprechenden Selbstverläugnung, wie ja thatsächlich Dergleichen in der Geschichte begegnet. Aber bei Alledem bleibt hier die unüberschreitbare Linie die wir gezogen haben, dass der natürliche Mensch von sich aus, auch als erlösungsfähiger, zu dem lebendigen persönlichen Gott, von dem er losgekommen und den er misskennt, nicht herumzulenken vermag; und darin ist nun wieder sein Zustand, wie immer diesseits jener Linie verschieden, doch allenthalben sich selbst gleich. Ebendamit ist aber auch die Frage nach dem Verlust des göttlichen Ebenbildes, auf die

wir wiederholt geführt wurden ohne sie sofort und nach allen Seiten hin entscheiden zu können, thatsächlich schon beantwortet: es würde eine Wiederaufnahme gethaner Arbeit sein, wollten wir im Einzelnen darauf zurückkommen, und nur Dies mag hier noch ausdrücklich betont sein, dass ein gänzliches Verlorengegangensein des ursprünglichen göttlichen Ebenbildes von dem natürlichen Menschen lediglich in diesem abgeleiteten Sinne des willentlichen Für-Gott-seins auszusagen ist, in diesem aber allerdings. Erwägt man endlich, dass der natürliche Mensch in seiner Wirklichkeit doch nicht bloss als erlösungsfähiger von Gott gewollt und erhalten wird, sondern dass nun auch so oder anders die positiven Auswirkungen des Erlösungsrathschlusses ihn umgeben und auf ihn influiren, so erhellt daraus, dass allerdings auch unsrer bisherigen Darstellung desselben eine gewisse Abtraction noch anhaftet, aber freilich eine solche die an dieser Stelle nicht wohl abgethan werden kann. Um sie zu beseitigen sind wir hinübergewiesen auf das Gebiet der Regeneration.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Verzeichniss

der citirten und besprochenen Stellen alten und neuen Testaments.

Cap.	Seite
Genesis:	
1, 1	319
— 2	331
— 14 f.	347
— 20 ff.	364
— 24	367
— 26	364
— 27	364
— 28	349. 365. 378. 403
— 30	368
— 31	261. 373
2, 3	316
— 5	187
— 7	367
— 15	349. 368. 370. 430
— 17	440
— 19	347. 386
3, 5 f.	427
— 9	507
— 16 ff.	449
— 17 f.	446
— 19	445
— 21	507
— 22	382. 427
— 24	358
1—3	385
5, 3	364. 401. 453
6, 2	429
— 3	332. 386. 493
— 6	244. 246. 367. 457
— 13	491
— 17	367. 491
7, 15	367
— 21 f.	442
8, 21	244. 246. 458
— 22	395
9, 6	385
— 9 ff.	395
16, 7	359

Cap.	Seite
Genesis:	
17, 1	250
18, 1	359
8 15	359
50, 20	306
Exodus:	
3, 2 ff.	359
9, 16	468
12, 13. 23	354
19, 5	309
— 6	275
25, 19	358
32, 30 ff.	359
34, 6 f.	282
— 10 f.	359
Leviticus:	
11, 44	274
19, 2	274
20, 8	275
21, 8	275
Numeri:	
14, 21	297
16, 22	386. 401
20, 13	274
23, 19	246
24, 2	354
27, 16	386. 401
Deuteronomium:	
1, 39	427
4, 7	334
— 24	481
10, 14	237
7, 6	309. 311
32, 39	137
Josua:	
3, 10	149
24, 19	274

Cap.	Seite
Judicum:	
6, 23	274
Samuelis I:	
2, 2	273 f.
6. 20	274
15, 11	244
— 29	245
26. 6	506
28, 15 ff.	443
Samuelis II:	
14, 17	427
19, 36	427
24, 10	506
Regum I:	
3, 9	427
8, 27	237
17, 22	388
18, 29	245
— 36 ff.	245
19, 12 ff.	324
Regum II:	
19, 15	357
Jesaias:	
6, 1	153. 274.
— 2	358
9, 5	184
10, 5	408. 468
11, 1	187
— 2	267
14, 10	443
— 13	441
29, 8	441
31, 3	147
36, 10	468
37, 28	408. 468
40, 7	354

Cap.	Seite
Jesaias:	
40, 13	187
41, 10	277
— 18 ff.	401
— 22 ff.	258
42, 1	387
— 9	258
43, 10	137
— 13	251
— 21	297
— 25	164
45, 21	277
46, 8 ff.	123
— 13	277
49, 15	301
52, 6	113
54, 8	481
55, 6	335
— 8	260
57, 20	499
60, 10	481
66, 1	240
— 24	443
Jeremias:	
1, 5	275
2, 13	149
— 19	295
10,10	148
18, 7 ff.	244. 246
23. 6	184
— 23 ff.	240
26, 13	246
31, 20	301
32, 17	251
33, 16	184
38, 16	401
42, 10	246
Ezechiel:	
1, 5 ff.	358
10, 1 ff.	358
14. 6	149
18, 22	274
— 23. 32	306
32. 21	443
33. 11	306
Hosea:	
2, 7	500
5, 13 ff.	500 f.
6, 1	501
11, 49	301

Cap.	Seite
Joel:	
2, 13	282
4. 11	366
Amos:	
3, 2	311
6, 8	387
9, 2	240
Zacharia:	
1, 9	354
12, 1	386 f. 401
Maleachi:	
3, 6	243
Psalmi:	
2, 7	180
14, 1	104
18, 8	324
— 11	358. 360
— 27	508
19, 2	297. 324
25, 8	211
— 10	278
27, 8	247
33, 4	267
— 6	185. 316. 331
— 11	407
34, 8	360
— 19	334
35, 5	360
36, 7	411
— 10	441
42, 3	149
50, 7 ff.	280
— 11, f.	259
51. 6	164. 295
— 7	458
— 12	316
65, 9	282
73, 25 f.	348
— 26	442
78, 49	354
80, 2	358
81, 13	487
82, 2	184
— 6	357
84, 3	149
— 10	149
85, 10	334
86, 5	211
87	179
89. 15. 25	278

Cap.	Seite
Psalmi:	
89, 29	183
— 2	239
90. 4	321
— 2—4	162
91, 11	360
92, 5	267
94, 9	139
97, 7. 9	357
102, 24	442
— 26	319
— 27 f.	239. 243
103, 8	232
— 20	360
104, 1 ff.	126. 335
— 4	360
— 21	247
— 27	282
— 29	350. 387. 442
— 30	367. 386. 401
110, 4	246
115, 1 ff.	244
— 3	251
119, 90 f.	395
135, 6	251
136, 25	411
139. 1 ff.	258. 261. 266.
— 7	240
— 13 ff.	401
145, 8	282
— 15	411
— 16	282
— 18	334
147, 4	259
— 9	411
148, 5 f.	324
Proverbia:	
1, 7	268
8, 22	267. 292
— 30	120. 267
— 31	293
16, 9	469
Job:	
8, 4	487
10, 8 ff.	401
12, 13	267
14, 15	368
15, 15	435
19, 25 ff.	442
27, 3	387
27, 6	506

Cap. Seite

Job:

28, 24 ff. 266
— 27 291
— 28 268
38, 2 250
— 7 254
— 41 247

Kohelet:

3, 18 ff. 442
— 19 f. 386
12, 7 386

Daniel:

2, 20 267
4, 34 278
8, 16 } 9, 21 } 10, 20 } 10. 21 } 12, 1 } 357

Chronica II.

6, 18 280

Sapientia Sal.:

2, 21 f. 425
14, 3 410
17, 2 410

Maccab. II.:

7, 28 316

Maccab. III.:

4 21 410
5, 30 410

Maccab. IV.:

9, 24 410

Matth.:

3, 16 187
5, 20 465
— 22 477
— 45 282. 411
6, 25 ff. 410 f.
6, 30 401
7, 22 173
— 23 311
8, 5 354
10, 28 ff. 388. 410 f.
— 29 259. 261. 398. 409
— 32 173
— 37 173
11, 27 174. 182
11. 28 173
12, 28 354
16. 16 173. 182
— 17 164. 491
18, 10 360. 430
— 19 f. 173
— 21 ff. 479
20, 28 388
22, 14 309
— 30 355. 378
— 42 181
24, 22 309
— 36 360
25, 31 ff. 173
— 41. 46 443
26, 41 492
27. 50 388
28, 2 360
— 18 ff. 174
— 19 187. 189. 192

Marcus:

3, 29 477
9, 48 443
10, 18 211
14, 64 477

Lukas:

1, 19. 26 357
— 35 180. 187
3, 38 179
9, 35 309
10, 18 429
14, 26 173
15, 18 500
17, 3 f. 480
20, 13 181
— 36 430
23, 34 498. 501
— 35 309
— 46 388

Johannes:

1, 1 185
— 3 291. 328
— 5 330
— 14. 18 177. 182
— 50 182
3, 3 ff. 471
— 6 145. 459. 491 f.
— 16 182. 306
— 34 177
— 36 480
4, 24 146
5, 3 ff. 360
— 23 178
— 24 441
— 26 148
6, 44. 65 164
— 63 145
7, 39 189
8, 26 278
— 34 478
— 42 178
— 44 425. 438
8, 58 178
9, 41 480
10, 14 311
— 30 178. 184
— 33. 34 184
— 35 177
— 36 178. 180
11, 27 182
12, 37 489
— 41 154
14, 1 154
— 6 148
— 9 f. 178
— 12 166
— 16 154. 189. 190
— 23 334
— 30 428. 453
15, 6 470
— 26 189, 190
16, 11 428
— 13 ff. 189
17. 3 278
— 17 275
— 24 319
— 25 277
20, 17 207
— 28 185

Apostelgeschichte:

1, 6 46
3, 17 498. 501
— 23 504
4, 12 193
— 27 f. 305. 408
5, 19 360
— 37 189
8 59 388
10, 38 453
12, 7. 17 359

Apostelgeschichte:

Cap.	Seite
13, 33	180
— 46 ff.	307
14, 16	282. 489. 515
— 17	411. 415
15, 18	259. 261. 291
17, 23	105. 516
— 24	237. 240. 316
— 25	280. 401
— 26 ff.	407. 515
— 27	411. 415
— 30	488. 498. 501
20, 10	388
23, 1	503
24, 16	504
26, 18	453

Katholische Briefe.

Jacobus:

Cap.	Seite
1. 14 f.	466
— 15	436
— 17	244
2, 5	309
— 10	477
— 19	507
— 26	388
3, 9	385
4, 7	453

Petrus I.:

Cap.	Seite
1, 2	309
— 2	192
— 11	190
— 14	498
— 16	274
2, 9	309
— 49	503
3, 19	388
— 21	504
— 22	358
5, 7	410
— 8 f.	453

Petrus II.:

Cap.	Seite
1, 1	185
— 4	131
— 10	309 f.
2, 1	185
— 4	429
— 10	358
— 24	494
3, 8	321
— 9	306

Johannes I.

Cap.	Seite
1, 1	178
— 5	146
2, 2	386
— 15	348
3, 4 f.	439
— 8	425. 453
— 14	441
— 15	466
— 20	506
4, 8, 16	146. 215. 284
5, 20	278

Judas:

Cap.	Seite
4	185
6	429
8	358
9	356

Paulus Briefe.

An die Römer:

Cap.	Seite
1, 3	180. 182
— 6	309
— 18	105. 480. 498
— 19 ff.	415
— 20	293. 323. 515
— 23	516
— 24	488
— 25	317
— 26. 28	488
— 32	484
2, 12	483
— 14	505 f. 510
— 15	503
— 26 f.	510
3, 4	301
— 11 ff.	457
— 19	301. 476
— 23	483
— 24 f.	164
4, 17	317
5, 10	282
— 12 ff.	301. 401. 440. 459
— 18 f.	482
— 20	489
6, 6. 12	494
— 23	440. 459. 492
7, 5	492
— 7 f.	466
— 8	489
— 9 ff.	501

Paulus Briefe.

An die Römer:

Cap.	Seite
7. 14	494
— 24	494
8, 3	182. 492
— 4	491
— 9	471. 492
— 10 f.	494
— 13	145. 492
— 14--16	164
— 16	189
— 18 ff.	446
— 28 ff.	308. 310
— 31	308
9, 1	504
— 5	185
— 11	301
— 17	408
— 18 ff.	305
— 20	301
11, 2	311
— 29	246
— 32 f.	259. 267. 301. 408
— 36	193. 208. 323. 328. 333
13, 5	504

An die Korinthier I.:

Cap.	Seite
1, 8 f.	164
— 12	309
— 17	492
— 27 f.	309
2, 4	145
— 7	307
— 8	492
— 11	386 f.
— 14	471
3, 23	207
5, 3	147
— 5	453
6, 9	492
7, 1	390
— 34	388
8, 3	311
— 6	328
— 7 ff	508
10, 25 ff.	508
11, 7	385
— 27	477
12, 4 ff.	193
15, 24	46
— 28	298. 324

Cap.	Seite
An die Korinthier I.:	
15, 40	354
— 45 ff.	301
— 50	492
An die Korinthier II.:	
1, 12	491. 504
3, 5	464
— 15 ff.	204 f.
4, 2	504. 512
— 4	178. 428. 453
5, 11	504
— 18 ff.	163
8, 9	183
11, 3	425
13, 13	192
An die Galater:	
1, 1	328
— 16	164. 491
4, 4	182
— 6	189 f.
— 9	311
5, 17	466
— 19	491
— 25	145
6, 8	145
An die Ephesier:	
1, 4	291. 301. 308. 319
— 6	301
— 10	328
— 11	308. 313
— 12. 14	301
— 17	207
— 21	358
2, 1	441
— 3	458. 480
— 5	471
— 10	301
— 12	104
3, 9 f.	317
— 10	267. 358
— 11	308. 313
— 18	60
4, 6	193
— 18 f.	498
— 24	373 f.
5, 25 f.	275

Cap.	Seite
An die Ephesier:	
6, 7	504
— 12	428. 453
An die Philipper:	
1, 6	164
2, 5 ff.	178. 183
2, 12	164
— 13	471
4, 6	410
An die Colosser:	
1, 13	428. 453
— 15	183, 328
— 16	178. 291. 317. 354. 358
— 17	330. 395
— 20	291
2, 9	154. 495
— 11	495
— 13	441. 471
— 14	494
3, 10	301. 373 f.
— 13	479
An die Thessalonicher I.:	
4, 16	356
5, 23	389 f.
An die Thessalonicher II.:	
1, 12	185
An Timotheus I.:	
1, 11	281
— 13	498. 501
— 17	239
2, 4 ff.	306
3, 9	504
4, 2	504
— 3 f.	317
5, 21	309
6, 15	281
— 16	154, 239
An Timotheus II.:	
1, 3	303
1, 9	291. 308. 313
An Titus:	
1, 15	503
2, 11	305

Cap.	Seite
An Titus:	
2, 13	185
3, 5	471
An die Hebräer:	
1, 1	177
— 2	291. 328
— 3	178. 395
— 4 ff.	354
— 5	180
— 7	360
— 14	360
2, 14	447. 453
4, 12	389
5, 5	180
— 8	378
7, 5. 10	401
9, 9	504
— 14	189. 504
10, 2	503 f.
— 22	503. 506
— 38	388
11, 3	317
12, 9	387. 401
— 23	388
— 29	146
13, 8	503
Offenbarung Johannes:	
1, 4	189. 192. 239. 354
2, 11	441
4, 5	354
— 8	358
— 11	317
5, 11	354
6, 9	388
— 10	278
12, 9	425
14, 11	443
— 18	360
16, 5	360
19, 10	354
— 13	177
20, 2	425
— 4	388
— 6	441
— 10	443
— 14	441
21, 8	441
22, 6. 9. 12 f.	359

Autorenverzeichniss.

Biedermann 25. 137.
Carblom 8. 36.
Carneri 371.
Delitzsch 131. 267 359. 365. 386.
Dorner 83. 92. 96. 225. 344.
Flügel 348
Hartmann 14. 33. 115 140. 257
Hase 230. 231.
Helmholtz 8.
Herrmann 121. 216.
R. Hofmann 507.
v. Hofmann 105. 183. 187 191. 223 273. 284. 307. 308. 354. 390. 428.
Kaftan 26. 515.
Kahnis 82. 97. 103. 152 229. 236. 276. 280.
Lipsius 172. 236. 351. 400.
Luthardt 229
Martensen 47. 97. 103. 129.
M. Müller 128.
Nitzsch 229.
Philippi 47. 89 230.
Pfleiderer 230.
Ritschl 107. 111 177. 194. 203. 216. 294. 421. 432. 444. 458. 460. 463. 478 f. 480 498.
Rothe 83. 147. 217. 265. 318. 336. 339.
Schenkel 351.
Schleiermacher 47. 98. 102. 171. 224. 225. 233. 235 f. 251. 259 283. 318. 351. 385. 391 395. 420 f. 432 f. 453.
Schweizer 47. 98. 312.
Thomasius 96. 228.
Vilmar 375.
Weber 285.
Wendt 373. 491.

1/2 + 30.-

Frank, Franz Hermann Reinhold <<von>>,

Systematische Theologie

Bd.: II,1

1885

Th.u. 157 g,II-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11889967-7